تانیثیت کے مباحث اور اردو ناول

شبنم آرا

ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس دہلی

تانیثیت کے مباحث اور اردو ناول

تانیثیت کے مباحث

اور

اُردو ناول

شبنم آرا

ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی

TANISIYAT KE MABAHIS AUR URDU NOVEL

by

SHABNAM ARA

Year of Ist Edition 2008

ISBN 81-8223-391-7

Price Rs. 225/-

نام کتاب : تانیثیت کے مباحث اور اُردو ناول

مصنفہ : شبنم آرا

سنِ اشاعت اوّل : ۲۰۰۸ء

قیمت : ۲۲۵ روپے

کمپوزر : کیمپس کمپیوٹرس، منیر کا، نئی دہلی ـ ۶۷

مطبع : عفیف آفسیٹ پرنٹرس، دہلی ـ ۶

Published by

EDUCATIONAL PUBLISHING HOUSE

3108,Vakil Street, Kucha Pandit, Lal Kuan, Delhi-6(INDIA)

Ph : 23216162, 23214465, Fax : 0091-11-23211540

E-mail: info@ephbooks.com,ephdelhi@yahoo.com

website: www.ephbooks.com

انتساب

اماں ابا

اور

بھیا کے نام

جن کی ہمت اور تربیت زندگی کے فن کو جلا بخشتی ہے

☆☆

فہرست

☆☆

پیش لفظ

ظلم وستم کے بے شمار روپ ہیں اور استحصال کے نت نئے ہتھکنڈے۔ ہم ان جبر واستبداد اور زیادتی سے آئے دن دوچار ہوتے رہتے ہیں۔ نہ جانے کتنے کریہہ منظر انسانی رویے ہماری آنکھوں کے سامنے سے گزرتے ہیں اور کتنے ہی پوشیدہ رہ جاتے ہیں۔ انھی مناظر میں سے ایک منظر ہمارے معاشرے میں عورت کے ساتھ ہونے والا سلوک بھی ہے جس کی روایت صدیوں سے چلی آرہی ہے۔

ایک زمانہ تھا کہ عورت خاندان کی سربراہ اور قبیلے کی سردار ہوا کرتی تھی۔ عورت کی یہ سربراہی اب بھی بعض قبیلوں میں قائم ہے۔ اس میں سبھی افراد حصول معاش میں برابر کے شریک ہوتے تھے اور محنت کی پیداوار سب میں تقسیم کی جاتی تھی۔ جب ذاتی ملکیت کا نظام قائم ہوا تو وراثت کا مسئلہ ابھر کر سامنے آیا اور اس وراثت کے مسئلے کو حل کرنے کے لیے واحد اور بہتر وارث کی جستجو شروع ہوئی۔ اسی کی بنیاد پر خاندان اور شادی کے ادارے وجود میں آئے اور مادری کی جگہ پدری نظام قائم ہوا جہاں عورت کا سربراہ اور سردار ہونا تو دور، وہ ایک رفیق کار اور شریک حیات کے بجائے جائیداد اور ذاتی ملکیت تصور کی جانے لگی، اور اسے محض اولاد پیدا کرنے کا وسیلہ مان لیا گیا۔ پھر اسے اس حال پر قانع کرنے کے لیے طرح طرح کے جواز فراہم کیے گئے۔ کہیں اسے ستی، سیتا ساوتری کا آدرش دیا گیا، تو کہیں اسے جنت کی پری کہا گیا۔ شاعروں اور فنکاروں نے

کبھی اسے بے وفا اور جفاجو قرار دیا تو کبھی اس کے حسن و جمال، آرائش وزیبائش اور اس کے زلفوں کے پیچ وخم سے اپنی شاعری کے دامن سجاتے سنوارتے رہے۔ کبھی اسے درو پدی کا روپ دیا گیا تو کبھی شوہر اس کا مجازی خدا قرار پایا جس کی اطاعت وفرمانبرداری زندگی بھر اس کا فرض ٹھہرا اور مرنے کے بعد اس کی لاش کے ساتھ ستی ہو جانا اس کے مقدر میں لکھ دیا گیا۔ بیٹی بن کر والدین کی خدمت اور بھائیوں پر جاں نثار کرنا اس کی سب سے بڑی خوبی مانی گئی اور وہ اپنی حفاظت کے لیے راکھیاں باندھنے لگی۔ بحیثیت ماں ایثار و قربانی کے لازوال فرائض اسے سونپے گئے۔ جہیز کی قدغنیں تھیں۔ وہ یا تو وسیلۂ تفریح تفنن تھیں یا گھر کی آرائش وزیبائش اور افزائش خاندان کا ذریعہ۔ اس کی پوری شخصیت محض اضافی تھی۔ وہ صرف مرد کی وساطت سے پہچانی جاسکتی تھی۔ اس کی اپنی کوئی شخصیت، کوئی انفرادیت اور کوئی زندگی نہ تھی۔ وہ محض "ناموس خاندان" تھی، محض مردوں کی ملکیت تھی، بلکہ اس سے بہتر زندگی ان عورتوں کی تھی جہاں عورتیں وراثتی نظام کا وسیلہ نہیں بنیں۔ نہ جانے کیوں ہمارے احساسات کو جنبش بھی نہیں ہوتی۔ وہاں وہ پردے کے قدغن سے بھی محفوظ رہیں اور مرد کے دوش بدوش کام کرتی رہیں اور کسی قدر مساوی درجہ بھی پاتی رہیں جیسے سڑک پر ٹوکری اور اینٹ ڈھونے والی یا پتھر کوٹنے والی مزدور عورتیں۔

عورت کی غلامی و تابعداری کو رومانس کے قصے کہانیوں نے اور بھی زیادہ سنگین بنا دیا۔ مرد کو تمام حقوق حاصل تھے کہ وہ کسی لڑکی سے پیار محبت کرے اور اس کا سر عام ذکر بھی کرے۔ عورتوں سے محلوں اور کوٹھیوں کو آباد کرنے کے بعد بھی دوسری عورتوں پر ناپاک نظریں ڈالنے اور عشق کرنے کا برملا تذکرہ بھی کرے، مگر عورت کے لیے اس طرح کی باتیں سوچنا بھی گناہ عظیم تھا۔ سرمایہ داری نے اسے مساوات کے فریب میں تفریح کا آلہ بنا دیا اور طوائف کی جگہ کال گرل کا ادارہ ایجاد کیا اور عورت کو سامان تعیش ہی نہیں بلکہ تفریحی سامان کے اشتہار کے لیے بھی استعمال کرنا شروع کر دیا۔ اس طرح عورت

مزید استحصال کی شکار بن گئی۔ عورت اور مرد کے رشتوں کے درمیان کی نرمی خلوص ومحبت اور ہمدردی رفتہ رفتہ پژمردہ ہونے لگی۔

پہلی جنگ عظیم کے بعد اور خاص طور سے فرانس کے انقلاب اور صنعتی انقلاب سے پیدا شدہ حالات کے زیر اثر خاندانی شیرازہ بندی کی شکست اور روسو کی انفرادیت یا فرد کی آزادی اور سماجی رشتے کے نظریات کے زیر اثر افکار اور اداروں میں جو تبدیلی رونما ہوئی ان محرکات کے تحت آزادی، انصاف، مساوات، فرد کی آزادی اور ذات کی شناخت کے ساتھ ساتھ حقوق نسواں بھی ایک اہم سوال بن کر سامنے آیا۔ مردوں کی بالادستی والے سماج کی ادارہ بندیاں، عورت کی آزادی کے حق میں نہیں تھیں، مگر آزادی کا مسئلہ اتنی اہمیت نہیں رکھتا جتنا کہ تیزی سے بدلتے ہوئے سیاسی وسماجی صورت حال میں اسے ایک زندہ اور فعال عضویت کے طور پر قبول کرنے کا سوال تھا۔

اس بیداری کے طفیل ہر طبقہ اپنے حقوق کو سمجھنے لگا اور اس کے حصول کے لیے اجتماعی کوششیں شروع ہوئیں۔ یہی چیز عورتوں میں بھی آئی۔ اس سلسلے کی پہلی جد وجہد امریکہ اور برطانیہ میں شروع ہوئی اور رفتہ رفتہ پورے مغرب اور پھر مشرق میں بھی اس کی گونج سنائی دینے لگی۔ اسی احساس نے عورتوں کو بیدار کیا اور اسی بیداری سے ''تانیثی تحریک'' وجود میں آئی۔

''تانیثی تحریک'' صرف حق اور برابری کے لیے ہی آواز نہیں اٹھاتی بلکہ رشتے میں پائیداری اور استحکام کی بھی بات کرتی ہے۔ نیز پیار ومحبت، دوستی اور جنسیت کے بارے میں بھی اظہار خیال کرتی ہے۔ یہ تحریک عصمت فروشی، دشنام طرازی، ناقابل تولد ہونا، خاندانی منصوبہ بندی، مانع حمل، اسقاط حمل، مباشرت، Pornography، Lesbianism اور Sexual Harrasment کے مسائل کے خلاف آواز بلند کرتی ہے۔ بچے کی پرورش و پرداخت سے متعلق بھی آواز اٹھاتی ہے اور یہ مطالبہ کرتی ہے کہ:

"Control of their bodies,an end to sexual

objectification and reproduction right."

ساتھ ہی یہ The personal is political کی بھی پرزور حمایت کرتی ہے۔

اس تانیثی تحریک نے ہی یہ سوال کو اٹھایا ایسے معاشرے میں جہاں تمام تر فیصلوں پر مرد کی رائے کو اولیت دی جاتی ہے پھر عورت کا مقام کیا ہے؟ یا پھر یہ کہ تولیدی عمل میں عورت کا ناگزیر ترین حصہ ہونے کے باوجود اولاد کی شناخت اس کے باپ کے حوالے سے ہی کیوں کی جاتی ہے مرد اور عورت کے مابین رشتوں میں امتیازات اور محکومیت اور سپردگی کے سوالات خالص ایسے موضوعات رہے ہیں جن پر Feminists اپنے خیالات و محسوسات کا برملا اظہار کر رہی ہیں۔ تانیثی تحریک کے ہی طفیل عورت نہ صرف اپنے تشخص اور وجود کا احساس دلانے کے لیے کوشاں ہوئی بلکہ ان قدغنوں اور بندشوں کو پھلانگ کر کھلی فضا میں سانس لینے کی جسارت بھی کی اور ایسے ایسے محسوسات و خیالات کی ترجمانی کرنے لگی جس کی توقع پہلے اس سے نہیں کی جا سکتی تھی۔ عورت کو معاشرہ جس آنکھ سے دیکھ رہا ہے اور وہ خود اپنی آنکھ سے جس طرح معاشرے اور اپنے اندر کی دنیا کو دیکھتی ہے، اسے ایک دوسرے سے آمیز کرتی ہے یہ سب کیفیات بالکل فطری ہیں، جن سے ہمارے ادب اور سماج کا دامن خالی تھا۔

آج کی جدید عورت اپنی شناخت کی جستجو میں اپنے کو مرد سے الگ ایک مکمل شخصیت کے روپ میں دیکھنے لگی ہے۔ اس وحدت احساس نے عورت کو معاشی طور پر خود کفیل بننے کا ذریعہ تلاش کرنے کی ترغیب و تحریک دی اور اس نے مرد کی بنائی ہوئی قدروں اور فرسودہ اخلاقیات کے پھندے سے باہر نکل آنے کا شعور عطا کیا۔ یہ شعور آج ادب اور فنون لطیفہ میں بھی اپنے شیوۂ ہزار رنگ میں دکھائی دیتا ہے۔

تانیثی تحریک کا ہیولہ مغرب میں تیار ہوا اور یہیں اسے فروغ بھی حاصل ہوا۔ چونکہ ہندوستان میں جدید علوم و فنون پر مغرب کا خاصا اثر ہے اس لئے مغرب میں سماجیات، تاریخ، ادب اور سائنس میں جو تحریکیں پروان چڑھیں اس نے ہندوستان کے

مختلف علوم ونظریات کو بھی متاثر کیا۔ تانیثیت بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ ہندوستان میں بھی دانشور طبقہ تانیثی تصور سے خاصا متاثر ہوا ہے۔ اس سمت میں مختلف تانیثی تنظیمیں سرگرم وفعال ہیں جو ہندوستانی عورتوں کے نت نئے مسائل کا حل اور اس میں بیداری پیدا کر کے اس کے تئیں ظلم واستحصال کے خاتمے کے در پے ہیں۔

تانیثیت کے مفاہیم وتصورات کے تئیں دانشوران ادب میں خاصا اختلافات ہیں اور اب تک تانیثیت (Feminism) کی کسی نے ایسی حتمی تعریف نہیں کی ہے جس پر تمام اہل فکر متفق ہوں۔ فرانس، امریکہ، برطانیہ اور روس ان تمام ممالک میں تانیثی تحریک کے تئیں "School of thoughts" کسی نہ کسی سطح پر مختلف نظر آتے ہیں۔ ہمارے ہندوستان میں گرچہ مغربی ممالک کی طرح تانیثیت کا منشور تیار نہیں لیکن یہاں بھی اس کے اغراض ومقاصد کی وضاحت میں کافی اختلافات ہیں۔ انگریزی اور ہندی میں تو کتابیں لکھی بھی گئی ہیں لیکن اردو ادب، تہذیب اور سماج کے حوالے سے تانیثی تحریک کو سمجھنے کی کوشش آٹے میں نمک کے برابر بھی جا سکتی ہے۔ بہر حال مغربی ومشرقی ممالک اور خصوصاً برصغیر ہندوپاک میں تانیثی تحریک کے مفاہیم وتصورات اور نظریاتی اختلافات جو بھی سامنے آئے ہیں انھی بنیادوں پر ہم نے تانیثیت کے اصل مفہوم تک پہنچنے کی کوشش کی ہے اور حوالے کے طور پر اردو کی چند اہم خواتین ناول نگار کا جائزہ لیا ہے۔

میں اپنے استاذ گرامی ڈاکٹر ایس ایم انوار عالم (انور پاشا) کی سراپا احسان مند ہوں جن کی شفقتوں اور بھرپور رہنمائیوں نے اس کتاب کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے میں معاونت فرمائی۔ ان کی ان کرم فرمائیوں اور گراں قدر مشوروں کا بدل میں شکریہ جیسے چند الفاظ سے ادا نہیں کر سکتی۔

اپنے شعبے کے دیگر اساتذہ کرام پروفیسر محمد شاہد حسین، ڈاکٹر مظہر مہدی، ڈاکٹر خواجہ اکرام الدین کی تہہ دل سے ممنون ہوں جنھوں نے ہمیشہ اپنے مفید مشوروں سے نوازا اور حوصلہ افزائی کی۔

محترم نثار چچا کا شکریہ ادا کرنا فرض سمجھتی ہوں کیوں کہ میری یہاں تک رسائی میں ان کا تعاون حاصل رہا ہے۔ میں اپنے عزیز دوستوں میں محمد رحمت اللہ اشرف، احمد کفیل اور ایاز احمد کی عنایتوں کی مشکور ہوں جنھوں نے اس کتاب کی تیاری میں مختلف مراحل پر بھرپور مدد کی۔ ڈاکٹر مشرف علی، ڈاکٹر مسرور الہادی سرمدی اور ڈاکٹر معین الدین خاں کی بے حد شکر گذار ہوں جن کے نیک مشوروں سے میں نے استفادہ کیا۔

شبنم آرا

ہندوستانی زبانوں کا مرکز،
جے. این. یو، نئی دہلی

☆☆

تانیثیت کیا ہے؟

تانیثی فکر کے اہم نظریہ سازوں نے لفظ ''تانیثیت'' (Feminism) کی اب تک کوئی ایسی حتمی اور جامع تعریف نہیں کی ہے جس سے تانیثیت کے تمام پہلوؤں اور اس کے دائرہ کار کی ایک جملے میں واضح تصویر پیش کی جاسکے۔ اس لیے یہاں مختلف تانیثی مفکروں کے متعدد تصورات و نظریات کے توسط سے لفظ ''تانیثیت'' کا مفہوم اور اس کے اغراض و مقاصد کو سمجھنے کی حتی المقدور کوشش کی جائے گی۔ انسائیکلوپیڈیا آف سوشیالوجی میں تانیثیت کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے:

> Feminism: a movement that attempts to institute social, economic and political equality between men and women in society and end distortion in the relationship between men and women.(1)

یعنی تانیثیت ایک ایسی تحریک ہے جو سماج میں عورت و مرد کے درمیان سماجی، سیاسی اور اقتصادی برابری قائم کرنے کی کوشش کرتی ہے اور مرد و عورت کے رشتوں کے درمیان موجود امتیازات کو ختم کرنا چاہتی ہے۔ جنوبی ایشیا کے ایک اہم ادارے انسٹی ٹیوٹ آف سوشل اسٹڈیز (Institute of Social Studies) میں

تیسری دنیا کی عورتوں کے ایک گروہ نے تانیثیت کے مسائل پر گفتگو کرتے ہوئے اس کی تعریف ان الفاظ میں پیش کی ہے:

> To mean an awareness of women's oppression and exploitation within the family, at work and in society and conscious action by women and men to change this situation. (2)

یہاں تانیثیت کے مفہوم کو محض سماجی، سیاسی اور اقتصادی برابری تک ہی محدود نہیں رکھا گیا بلکہ خاندان کے اندر، کام کرنے کی جگہوں نیز سماج میں عورتوں پر ہو رہے جبر و استحصال کے خلاف ایک مہم کی تبلیغ پر زور دیا گیا تا کہ اس کے ذریعے عورت و مرد موجودہ حالات کے خلاف مثبت اقدام اٹھا سکیں۔ گویا برابری کے حقوق کے ساتھ ساتھ قانونی اصلاح کو بھی اس احتجاجی مہم میں شامل کیا گیا تا کہ عورتوں کے ساتھ جاری حق تلفی کو ختم کیا جا سکے۔

انٹرنیشنل انسائیکلوپیڈیا آف سوشیالوجی میں تانیثیت کی تعریف کچھ اس طرح کی گئی ہے:

> The women's movement is a social movement whose agenda focuses on obtaining equal right and status for women in a male dominated society. Among its goals are that women be free to decide what careers they want to pursue and what life style they want to adopt. (3)

یہاں تانیثیت کو ایک سماجی تحریک کے طور پر تسلیم کیا گیا ہے جس کا مقصد پدر سری سماج میں عورتوں کو مساوی حقوق اور مساوی مقام دینا ہے، اس کے علاوہ اس میں ایک

مقصد یہ بھی شامل ہے کہ وہ جس طرح کا کیریئر اور طرز ہائے زندگی کے جس طریقہ کار کو اپنانا چاہتی ہیں اس کے لیے انھیں آزادی ملنی چاہیے۔

گویا تانیثی مفکروں نے مساوی حقوق و مساوی مقام کے علاوہ اپنے پسند کا کیریئر اور شعبہ ہائے زندگی اپنانے کی بھی پرزور حمایت کی ہے۔ اسی طرح کا نظریہ ۱۹۷۲ میں بینکاک میں تانیثیت کے اغراض و مقاصد سے متعلق منعقدہ ایک سمینار میں پیش کیا گیا جس میں اس کے دو بنیادی مقاصد بیان کیے گئے اول یہ کہ:

> Right of women to freedom of choice and power to control their own lives in and outside home, and have control over their bodies.

دوم یہ کہ:

> Creation of more just social and economic order nationally and internationally. The second emphasis calls for their participation in a number of activities for change. (4)

پہلا اقتباس اس بات کی وضاحت کرتا ہے کہ صرف برابری ہی ظلم و استبداد سے آزادی نہیں دلاسکتی ہے بلکہ ہر عورت کو گھر اور گھر سے باہر کی زندگی میں خود مختاری اور اپنی پسند کی زندگی کا انتخاب کرنے کی آزادی نہایت ضروری ہے تاکہ وہ اپنے جسم اور شخصیت پر قابو پاسکے۔

دوسرے اقتباس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ قومی اور بین الاقوامی سطح پر عورتوں کے لیے سماجی اور اقتصادی نظام کو مزید انصاف پسند بنانا ہے تاکہ عورتیں تبدیلی لانے کی غرض سے عالمی و علاقائی سطح پر لائحہ عمل وضع کریں اور متعدد کاموں میں شریک ہوں۔

تانیثیت ایک ایسا مخصوص عالمی نقطۂ نظر ہے، جو عورتوں کے تئیں کسی بھی طرح کے

سماجی امتیاز کے خلاف پرزور آواز بلند کرتا ہے۔

Caral Dine اور Engela Miles نے اپنی کتاب Feminism from Pressure to Politics میں تانیثیت کے مفہوم کو اس طرح بیان کیا ہے:

> Feminism is at once a movement and an ideology, and in so far as some of its followers have engaged in extended philosophical analysis, it also gives rise to theory. Intrinsic to feminism is women's sense of grievance, an awareness of oppression, an awareness that women suffer from systematic social injustice because of their sex. (5)

Garal اور Engela نے تانیثیت کو ایک آئیڈیالوجی، ایک فلسفہ فکر اور ایک نئے فکری تصور سے تعبیر کیا ہے اور اس فکر کی بنیاد اس یقین پر منحصر ہے کہ جنس کی بنیاد پر اب تک عورتیں ہر سوسائٹی میں خواہ وہ ترقی یافتہ ہو یا ترقی پذیر کس قدر ناقدری کا شکار رہی ہیں اور جب انھیں اس ناروا سلوک اور ظلم و استبداد سے آگہی حاصل ہوتی ہے تو ان کے اندر اپنے حقوق کے تئیں اجتماعی شعور بیدار ہوتا ہے جسے وہ تانیثیت کی بنیادی خصوصیات مانتی ہیں۔

دیویندر اسر نے بھی تانیثیت سے متعلق کچھ اسی طرح کا نظریہ قائم کیا ہے:

> ''تانیثیت ایک ایسی اصطلاح ہے جس کے مخصوص معنی متعین کرنا ممکن نہیں۔ مرد غالب معاشرہ اور پدری نظام سے لے کر معاشی استحصال، جنسی جبر اور دہشت تک، غیر مساوی حقوق، سماجی ناہمواری قانونی عدم تحفظ، متضاد (منافقانہ) اخلاقی اقدار اور فرسودہ خاندانی / ازدواجی رشتوں سے لے کر کاروبار اور سیاسی اقتدار تک۔ اور ان سب کے مرکز میں تشخص کا مسئلہ جو ایسا محور ہے

جس کے گرد سارے مسائل مسلسل گردش کرتے رہے ہیں۔"(۶)

دیویندر اسر کا مرکز ومحور پدر سری سماج اور پدرانہ نظام میں تشخص کی تشویش پر زیادہ توجہ مرکوز کرتا ہے۔ جس طرح ایک عام سماجی فرد اپنی شخصیت کی آزادانہ تشکیل کرتا ہے اور آزادی اظہار سے بہرہ ور ہوتا ہے اسی طرح ایک عورت کو اپنی شخصیت آپ بنانے کی آزادی ہونی چاہیے۔ جنوبی ایشیا کے ایک اہم ادارے Institute of Social Studies میں عورتوں کے ایک گروپ (بنگلہ دیش، ہندوستان، نیپال، پاکستان وسری لنکا وغیرہ کی عورتیں) نے تانیثیت کی نہایت جامع تعریف پیش کی ہے:

> Feminism is an awareness of patriarchal control exploitation and oppression at the material and ideological levels of women's labour, fertility and sexuality in the family, at the place of work and in society in general and conscious action by women and men to transform the present situation. (7)

تیسری دنیا کی عورتوں کے اس گروپ کے مطابق پدرانہ نظام پر قابو پانا نہایت ضروری ہے اسی وقت سماج، خاندان کے اندر اور کام کرنے کی جگہوں پر عورتوں کو طبیعاتی اور نظریاتی سطح پر پدر سری سماج دو علیحدہ علیحدہ خانوں اور درجوں میں بانٹنا چھوڑے گا اور اسے جسمانی، ذہنی، عقلی، جنسی اور جذباتی سطحوں پر کمتر اور دوسرے درجے کا مخلوق ثابت کرنا بند کرے گا۔ پدر سری سماج کے اس مفروضے کے مطابق کہ عورتوں کی زندگی کا نصب العین ہی ماں بننے تک محدود ہے، پھر اس کی پرورش و پرداخت کرنے کے ساتھ ساتھ گھریلو کام کاج کے دوہرے بوجھ کو بھی اٹھانا اس کی ذمہ داری ہے، اس کے خلاف عورتوں کی اس جماعت نے سخت احتجاج کیا اور اس موجودہ حالات کو تبدیل کرنے کے لیے عورتوں و مردوں کے

درمیان باہمی بیداری پیدا کرنے پر زور دیا۔

Chris Weedon نے تانیثیت سے متعلق یوں اظہار خیال کیا ہے:

Feminism—The women's liberation movement is concerned with education, welfare, rights, equality of opportunity, pay and conditions, the social provision of child care and the right to choose freely whether and when to have children. It is concerned with the way in which the oppression of patriarchy are compounded for many women by class and race. (8)

Chris Weedon کے مطابق تانیثیت یا تحریک آزادی نسواں کا تعلق صرف تعلیم، فلاح و بہبود کے حقوق یا مساوی مواقع تک ہی محدود نہیں ہے بلکہ بچوں کی نگہداشت کی ذمہ داری جو صرف عورتوں کے لیے مخصوص کر دی جاتی ہے، حق بجانب نہیں ہے۔ انھوں نے بچوں کی دیکھ بھال کے لیے مردوں کے تعاون کو بھی لازمی قرار دیا ہے۔ پھر وہ کب ماں بننا چاہتی ہیں اس کی آزادی انہیں ملنی چاہیے۔ اس تحریک نے پدرانہ نظام کو بھی چیلنج کیا جس نے طبقے اور نسل کی بنیاد پر عورتوں کا استحصال کیا ہے۔

O.P. Gupta نے بھی تانیثیت کے کچھ نمایاں پہلوؤں کو اجاگر کیا ہے جو حسب ذیل نکات پر مبنی ہیں:

(1) It questioned the classic distinction between private and public.

(2) It opened up to political contestation whole new areas of social life, family, sexuality,

house work, domestic division of labour, child rearing etc.

(3) It also exposed as a political and social question, the issue of how we were formed and produced as gendered subjects (man/woman/ mother/father/son/daughter.)

(4) The movement came to question formation of sexual and gendered identities.

(5) It challenged the notion that men and women were part of the same identity i.e. mankind. (9)

O.P. Gupta کی نظر میں تانیثیت نے نجی وعوامی زندگی کے درمیان کی کدورتوں کوختم کرنے کے لیے سوال اٹھایا۔ اس نے سماجی وسیاسی سطح پر اس سوال کا جواب طلب کیا کہ ہم کیسے پیدا ہوئے اور صنفی خانوں......مرد/عورت/ ماں/ باپ/لڑکا/لڑکی میں بٹ گئے۔ اس تحریک نے سماجی زندگی کے نئے شعبوں مثلاً خاندان، جنسیت، گھریلو کام کاج، محنت کی گھریلو تقسیم، بچوں کی نگہداشت وغیرہ میں سیاسی شراکت داری کے راستے ہموار کرنے پر بھی زور دیا اور جنسی اور صنفی شناختوں کی تشکیل کو منظرِ عام پر لانے کی کوشش کی نیز اس خیال کو بھی چیلنج کیا کہ عورت ومرد ایک ہی شناخت یعنی نوع انسانی کا حصہ ہیں۔

مندرجہ بالا سوالات کی روشنی میں عورتوں کے تئیں پدرسری معاشرے کے تصورات کا اندازہ پروفیسر عتیق اللہ کے مندرجہ ذیل اقتباس سے ہوتا ہے:

''(۱) عورت بہ مقابلہ مرد کے ایک کمزور اور نازک جنس ہے۔

(۲) عورت اور مرد کے مابین ایسی مخصوص حیاتیاتی عضویت کی تفریق ہے جس کی بنیاد پر انھیں دو علاحدہ علاحدہ خانوں اور درجوں میں رکھا جانا

ضروری ہے۔

(۳) مروج صنفی تقسیم کے مطابق مرد و عورت کی کار کردگی حتیٰ کہ پیشہ ورانہ کار کردگی کے دو نمایاں درجات ہیں اگر مرد کا درجہ اوّل ہے تو عورت کا دوم اسی نسبت سے وہ دوسرے درجے کی شہری ہوئی اور اس کی ملازمتیں، پیشے اور کام بھی مخصوص بلکہ ثانوی درجے کے ٹھہرے۔

(۴) اعصابی اور جسمانی اعتبار ہی سے نہیں بلکہ ذہنی اور عقلی سطح پر بھی دونوں اجناس دو مختلف حدود کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اس لیے تعلیم و تربیت کے شعبے مردوں اور عورتوں کے لیے مخصوص ہیں۔

(۵) جذباتی، احساسی اور احساساتی سطح پر بھی دونوں کے ردہائے عمل میں اختلاف پایا جاتا ہے۔

(۶) عورت ایک قابلِ رحم اور مجبور صنف ہے جسے ہمیشہ مردوں کے دست شفقت اور پناہ کی ضرورت ہے۔

(۷) مذہبی، اخلاقی، سیاسی اور سماجی سطحوں پر مرد اور عورت کے حقوق و فرائض کے درجے مختلف ہیں وہ کہیں داسی ہے کہیں کنیز، کہیں کٹھ پتلی، کہیں ملکیت، کہیں نگرو دھو گویا وہ ایک شئے Commodity یا طبقے کی طرح ٹائپ ہے اور تابعداری جس کی تقدیر۔(۱۰)

تانیثی تحریک عورتوں سے متعلق ان تمام مروج نظام، اخلاق و تہذیب پر ایک کاری ضرب لگاتی ہے اور اس کے خاتمے کے لیے مردوں و عورتوں کے باہمی شعوری عمل کی خواہاں ہے۔ قاضی افضال حسین تانیثیت کی تعریف میں یوں رقم طراز ہیں:

”معاشرے کی تشکیل کے لیے عورت اور مرد دونوں ضروری ہیں لیکن ان کے درمیان ربط کی نوعیت ایک مخصوص معاشرے کی معاشی اور تہذیبی ضرورتوں سے متعین ہوتی ہے۔ بیش تر معاشروں میں مرد اور عورت کا یہ تعلق ترجیحی نوعیت کا

ہے۔ یعنی مرد ایک طاقتور فاعل، حاکم، اور معاشرے میں اقتدار کا ماخذ اور منصرم ہے جب کہ عورت کمزور، محکوم اور معاشرے کی مرکزی ضرورتوں کو پورا کرنے والی مفعول یا معروض ہے۔ تانیثیت کی سیاسی اور سماجی تحریکات کے لیے یہ غیر مساوی معاشرتی / معاشی نظام ہی ان کی جدوجہد کا اصل موضوع ہے۔(۱۱)

جولیا کرسٹیوا اور دوسرے تانیثی نظریہ سازوں نے بھی پدرسری معاشرے میں وحدت، قوت تعقل اور وضاحت مثبت اوصاف ہیں جو مردوں سے مخصوص ہیں جب کہ کثرت تنوع اور اس سے پیدا ہونے والا ابہام، جذبے کا وفور اور جسم سے منسوب مادیت منفی ہیں اور عورت سے مخصوص ہیں، گویا انھیں اوصاف و امتیازات کی مناسبت سے معاشرے کی فکری کائنات میں اس کے افراد کی جگہ متعین ہوتی ہے، ان عطا کردہ اوصاف و صفات سے انکار کیا ہے۔ ان کے نزدیک تانیثیت کا پہلا فرض مختلف نوع کے معاشرتی / سیاسی یا ادبی متون میں ان وسائل کی شناخت ہے جن کے ذریعہ پدرسری معاشرے میں تصورات کا یہ تفریقی / ترجیحی نظام منعکس ہوتا ہے۔

Modernity, Feminism and Women Empowerment میں آر ایس تیواری نے تانیثیت کے مفہوم کو پرتاثیر پیرائے میں بیان کیا ہے کہ یہ عورتوں کے تناظر میں حقیقت پسندانہ تصور پیش کرتی ہے۔ یہ عورتوں کو اپنی دنیا آپ پیدا کرنے کی ترغیب و تحریک دیتی ہے۔ لہٰذا اس سلسلے میں صنف و جنس کی بنیاد پر انھوں نے عورتوں کی پستی کو لازمی قرار دیا ہے، جو مندرجہ ذیل نکات پر مبنی ہے۔

1) Man's Power in Society is of high degree and they defined morality and culture.

2) Man form the customs, law and opinions for women. Lesbianism is the expression of womanhood.

3) Economic freedom, resource, redistribution and political representation are essential for empowerment.

4) Domestic labour is a burden and men have used the sex-based division of labour to restrict the role of women and their development.

5) Personal autonomy is important and women are forced to sacrifice many things in the name of family, society, wider public interests etc. which is unjust.

6) Purity and uncorrupted values are imposed upon women by men and their society.

7) Western movement and their culture, appriciable since it provides more freedom to women.

8) The problem of treating women work as unproductive.

9) The situation of dependence that women suffer as a social group in civil, political, sexual and psychological spheres.

10) Considering women as object.

11) The isolation, atomisation and

individualisation of women's problems and consequently the lack of assertion of themselves.(12)

R.S. Tiwari کے تصورات اس یقین پر منحصر ہیں کہ ہمارے سماج پر مرد کی ہی بالادستی ہے اس لیے وہی اخلاقیات، قوانین، رسم و رواج اور تہذیب و معاشرت کی اپنے مزاج کے مطابق تشکیل کرتے ہیں اور عورتوں کے لیے لائحہ عمل تیار کرتے ہیں ان کے مطابق لسبینزم (Lesbianism) کا رجحان بھی اسی ظلم اور سماجی زبردستی کی وجہ سے وجود میں آیا۔ ان کی رو سے عورت کی خودمختاری اسی وقت ممکن ہے جب ذرائع پیداوار کی ازسرِ نو تقسیم ہو اور انہیں سیاسی نمائندگی و معاشی آزادی ملے نیز گھریلو کام کی ذمہ داری جسے مرد غیر اجرتی اور غیر پیداواری کام مانتے ہیں اور جنس پر مبنی محنت کی تقسیم کر کے عورتوں کی نشو و نما کو روکنے کا حربہ اپناتے ہیں۔ دوسری طرف پدرسری سماج دنیا کی تمام پاکیزگی، شرم و حیا اور اقدار کو عورتوں پر تھوپ کر انھیں سیاسی، جنسی اور نفسیاتی حلقوں میں محکوم و تابع دار بنا دیتا ہے جو انصاف پر مبنی نہیں ہے۔ آخر میں Tiwari عورتوں کو جنسی، جذباتی اور دانشمندانہ طور پر مردوں کی فکر سے مطابقت کے لیے ان کے دباؤ پر نہ جھکنے اور اپنی سوچ کے سامنے ان کی سوچ کو اہمیت نہیں دینے پر زور دیتے ہیں۔

۱۹۷۰ میں لندن میں ایک ورک شاپ مینی فیسٹو کا انعقاد کیا گیا جو عورتوں کی آزادی سے تعلق رکھتا تھا۔ جس میں لندن کی عورتوں کے ایک بڑے گروپ نے اپنے اوپر ہو رہے ظلم و ستم کے خلاف ان الفاظ میں اظہارِ خیال کیا:

Women's liberation workshop believe that women in our society are oppressed. We are economically oppressed. In jobs we do full work for half pay, at home we do unpaid work full

time. We are commercially exploited by advertisements, television and the press. Legally women are discriminated. We are brought up to feel inadequate, educated to narrower horizons than men. (13)

عورتوں کے اس بڑے گروپ نے برجستہ کہا کہ ہم لوگ اپنی سوسائٹی میں معاشی طور پر ظلم واستحصال کا شکار ہوتے ہیں۔ ملازمتوں کے دوران اداروں میں مرد کے برابر کام کرتے ہیں لیکن ہمیں آدھی اجرت ملتی ہے۔ دفتروں سے فراغت حاصل کرنے کے بعد گھر کا کام بھی ہمارے ہی ذمے ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ تجارتی طور پر بھی اشتہاروں، ٹیلی ویژنوں اور پریس کے ذریعہ ہمارا استحصال کیا جاتا ہے۔ قانونی طور پر بھی ہمارے ساتھ امتیاز برتا جاتا ہے اور ہمہ وقت ہمیں یہ محسوس کرایا جاتا ہے کہ مردوں کے مقابلے ہم کم عقل ہیں، کم تعلیم یافتہ ہیں، کم فہم ہیں، کم طاقت ور ہیں، اس لیے دنیا کی کمان سنبھالنے کے لیے ناکافی ہیں۔

لیکن ۱۹۷۵ تک آتے آتے قانونی اصلاحات کے ذریعہ ان تمام امتیازات کو غیر قانونی ٹھہرایا جانے لگا تھا جو صنف وجنس کی بنیاد پر خاندان اور روزگار میں روا رکھے جاتے تھے۔ اس خیال کی مزید وضاحت پروفیسر عتیق اللہ کے اس اقتباس سے ہوتی ہے۔

''۱۹۷۵ء میں ایک ایکٹ کے تحت ان تمام امتیازات کو غیر قانونی ٹھہرادیا گیا جو صنف وجنس کے لحاظ سے روزگار اور گھر دار میں بالخصوص اور ترقی کے مواقع میں بالعموم روا رکھے جاتے تھے۔ اس نئی تحریک نے عورت کو جنسی شئے بنا کر پیش کرنے والوں پر بھی سخت وار کیے بالخصوص اشتہاری کمپنیوں، ان کے ڈائریکٹروں اور خود ماڈلز کو اپنی تنقید کا نشانہ بنایا۔ گھروں میں جو اس کی پانچویں سوار کی حیثیت ہے یا اسے مفعول ومجہول محض بنا کر رکھا جاتا ہے اس کے خلاف

بھی پر زور احتجاج کیا گیا بلکہ جا بجا مذمت و ملامت کی گئی۔ جنسی تخصیص و تشخص
کے برخلاف ان کا مطالبہ انھیں محض انسان سمجھنے کا تھا۔" (۱۴)

گویا یہ احتجاج یہاں تک بڑھا کہ ایک امریکی مصنفہ ڈروتھی پارکر نے اپنی کتاب Modern Woman the Lost Sex میں یہاں تک کہا کہ "ہمیں عورت کہنے کے بجائے صرف انسان کہا جائے"۔ پروفیسر ساجدہ زیدی نے بھی اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ احتجاج کا مقصد مردوں کو تنقید کا نشانہ بنانا نہیں ہے بلکہ سماج کو متحرک کرنا ہے اور مردوں کو عورت کی فردیت اور معنویت کا احساس دلانا ہے۔ لہٰذا اس سلسلے میں ان کے نظریات ملاحظہ ہوں:

> "عورت کا جھگڑا فرداً فرداً مردوں سے نہیں بلکہ معاشرے اور پدرانہ سماج کے ان رویوں، اقدار اور نظریات سے ہے، جنھوں نے عورت کو محکوم بنادیا اور مجبور ثابت کردیا۔ جس کے لیے منجملہ اور اجبار کے مرد کی حفاظت کو بھی ضروری قرار دے دیا ہے۔ یہ رویے صرف مردوں ہی کی نہیں عورتوں کی سائیکی پر بھی اثر انداز ہوتے ہیں، ان کے اثرات ہمہ گیر ہوتے ہیں۔ جن کی حدود انفرادی طور پر مردوں سے بہت آگے سماجی اداروں، سماجی و مذہبی، سیاسی اور اقتصادی نظاموں تک پھیلی ہوئی ہیں۔ ان اداروں کی جکڑ بندیوں میں صرف مردوں کے ہی نہیں عورتوں کے ذہن بھی اسیر ہیں۔ یہ ادارے اپنی بعض صورتوں میں زیادہ زور پکڑ رہے ہیں اور دنیا کے تمام سماجوں میں پھیلے ہوئے ہیں۔ تجاریت کے فروغ نے بھی عورت کا بہت استحصال کیا ہے کہ منڈی معیشت کا تمام کاروبار اشتہاروں پر چلتا ہے۔ جن کا الیکٹرانک میڈیا پر پورا کنٹرول ہے۔ جو عورتوں کو لذت کوشی کی شئے بنانے میں بے روک ٹوک مصروف ہیں۔ (۱۵)

تانیثیت کی رو سے ان حالات پر قابو پانے کے لیے خود عورتوں کو بیدار ہونا پڑے گا اور اپنی تخلیقات، اپنے تصورات اور اپنے فکر و عمل کے ذریعے اس مسخ شدہ امیج کا سدباب

کرنا پڑے گا جو عورتوں کو تفویض کر دی گئی ہیں اور جس نے مرد اور عورت کے فطری رشتے کو بھی مسخ کر دیا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ ہمارا معاشرہ زمانہ قدیم سے ہی پدرانہ معاشرہ رہا ہے اور عورت کو دیکھنے، سمجھنے اور اس کی حیثیت اور مرتبے کے تعین کی تمام تر کوششیں جنسی تفریق کے شعوری یا غیر شعوری احساس کی پروردہ ہیں۔ اس لئے تانیثیت کے علمبرداروں کا اصرار مردوں کی اس ذہنیت کو تبدیل کرنے کے مطالبات پر مرکوز ہے جو عورت کو صدیوں سے نااہل سمجھتی رہی ہے۔

تانیثی فکر کی حامی ورجینیا وولف نے ۱۹۲۹ میں A room of one's won کے نام سے ایک مقالہ لکھا جس میں انھوں نے نہایت ہی جامعیت وقطعیت کے ساتھ پدرسری سماج میں عورتوں پر جاری ناانصافیوں اور صنفی استحصال کی طرف توجہ مرکوز کرائی اور تعلیمی، معاشرتی اور اقتصادی سطح پر ایک عورت کی پسماندگی کے اسباب کو سوسائٹی کی ہی دین قرار دیا۔ وولف کے زاویہ نگاہ سے:

> ''عورت عقلی، فکری، اور تخلیقی سطح پر بھی کم تر یا کمزور نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کی صلاحیتوں کو ہمیشہ جھٹلایا گیا ہے اور اسے کبھی وہ مراعات اور وہ ماحول ہی میسر نہیں آیا کہ وہ پورے شد و مد اور اعتماد کے ساتھ اپنے آپ کو ادب کے لیے وقف کر سکے۔'' (۱۶)

وولف کا نقطہ نظر یہ تھا کہ ایک عورت اپنی فنکارانہ یا تخلیقی صلاحیت اسی وقت بروئے کار لاسکتی ہے جب اسے ایک نجی کمرہ مہیا کر دیا جائے تا کہ وہ یکسوئی اور آزادی کے ساتھ اپنے آپ کو ادب کے لیے وقف کر سکے۔ لیکن عورت کو کبھی اس قابل ہی نہیں سمجھا گیا یا اسے وہ مراعات اور ایک پر سکون ماحول ہی میسر نہیں ہوا کہ وہ آزادی کے ساتھ سانس لے سکے، سوچ سکے یا کچھ تخلیق کر سکے۔ وولف کی نظر میں:

> ''تذکیر و تانیث کا تصور بالکل غلط ہے جس سے کہ وحدت و ہم آہنگی کے

بجائے نفرت کینہ وبغض کو تحریک ملتی ہے وہ ہر اس درجہ بندی، طبقاتی کشمکش کے تصور کی مخالفت کرتی ہیں جس کے تحت مرد و عورت کی صلاحیتوں کو دو مختلف حدود میں رکھ کر پرکھا جاتا ہے''(۱۷)

انیسویں صدی کے ایک اہم تانیثی مفکر Joun Stuart Mill جو ابتدائی تانیثی تحریک کے بانی مانے جاتے ہیں نے اپنے مقالہ بعنوان "On the Subjugation of women" یعنی محکومی نسواں میں عورت و مرد کی الگ الگ کارکردگی مثلاً عورت بہ حیثیت ایک مطیع، مغلوب اور تابعدار صنف اور اس کے مقابلے میں مرد ہر شعبہ حیات وفکر میں بحثیت ایک معائر ساز کے کارکردہ وسرکردہ مانا جانا، جیسے تصور کا تجزیہ کرتے ہوئے مرد کو عورت کی اس حیثیت کا ذمہ دار قرار دیا ہے۔

میری وولس ٹونکرافٹ Mery Wolls Tonecraft نے اپنی مشہور زمانہ تصنیف A Vindication of the Rights of the Women جو تانیثیت پر مبنی پہلی کتاب مانی جاتی ہے، میں لکھا ہے کہ:

''ہر نسلیاتی عضویاتی صنفی تصور تفریق کو سختی کے ساتھ غیر فطری اور غیر منطقی ٹھہرایا جائے اور حقوق کے ضمن میں مساوات کی بنیاد اس ڈھانچے پر رکھی جائے جسے مرد وعورت پر بغیر از تخصیص بلند و پست منطبق کیا جا سکے۔''(۱۸)

تانیثیت دراصل پدرسری سماج کی اس ذہنیت کو چیلنج کرتی ہے جو عورت کو محکوم و تابع اور مہمل قرار دیتا ہے۔ جو اسے حقیر سمجھتا ہے، جو اسے دباتا ہے، اس کا حق چھینتا ہے، یہ چاہے مذہبی کتابیں ہوں یا قوانین ہوں یا ثقافتی رسم وروایات ہوں۔ تانیثیت کا احتجاج محض عورت کو مردوں جیسے اختیارات و اوصاف مہیا کرانا نہیں ہے بلکہ اس کی جد وجہد اس معاشرے کی تشکیل وتعمیر سے ہے جہاں عورت کو اپنی شخصیت کی تشکیل وتکمیل کے انتخاب کی آزادی نہیں ہے۔ جہاں اسے محض خانہ داری کے لیے مجبور کیا جاتا ہے۔ جہاں اسے ٹھیٹھ ''زنانا پن'' قسم کے کردار یا عورتوں کے لائق سمجھی جانے والی کم تنخواہ کی نوکریوں کے لیے

مجبور کیا جاتا ہے۔ ہر لڑکی کو وہ سب کچھ کرنے کی آزادی اور موقع فراہم ہونا چاہیے جو وہ کرنا چاہتی ہے اور جس میں اس کی دلچسپی ہے، گرچہ وہ لڑکی کے روپ میں پیدا ہوئی ہے تو یہ لازم نہیں کہ گڑیا اور رسوئی کے برتن ہی اس کے فطری کھیل کھلونے ثابت کیے جائیں یا پھر شوہر کے گھر جا کر اپنے آپ کو اس ماحول میں ڈھالنے کے لائق بنانے کے لیے اسے ڈرپوک اور بزدل بنا دیا جائے۔ تانیثیت نے 'روسو' کے اس خیال کا بائیکاٹ کیا کہ ''لڑکیوں کو اپنے شوہروں کو خوش کرنے کا ہنر آنا چاہیے۔''

تانیثی تحریک کے علمبرداروں نے مندرجہ بالا گھسے پٹے خیالات و نظریات کا بائیکاٹ کیا۔ بقول پروفیسر عتیق اللہ:

> ''تانیثی نقادوں نے پرانے بھرم توڑے اور یہ بتایا کہ دراصل عورت کے تعلق سے جو تصورات ہم تک پہنچے ہیں وہ تمام کے تمام مرد اساس معاشرے کا ایک یقینی نتیجہ ہیں۔ ان کی تشکیل کے پس پشت وہ تذکیری رویہ برسرِ کار رہا ہے جس نے ہمیشہ ایک کو دوسرے پر فوقیت دی ہے، خواہ اس فوقیت کی بنیاد کتنی ہی غیر منطقی، غیر عقلی، رسمیاتی اور مفروضیاتی ہی کیوں نہ ہو۔ ان مصنفین نے یہ بھی ثابت کیا کہ تاریخی طور پر مرد اپنے محفوظ تصورات کا اطلاق عورت پر کرتا آرہا ہے، یہی نہیں بلکہ اس نے ہمیشہ کچھ نئے جواز بھی فراہم کیے ہیں، ان جوازوں میں بیش تر اخلاقی اور صنفی عضویاتی ہیں کہ طبعاً عورت ایک کم تر مخلوق ہے۔'' (۱۹)

Simon De Beauvoir کے تصورات بھی مندرجہ بالا نظریات کی تائید کرتے ہیں:

> ''عورت ہمیشہ مرد کی غلام نہیں تو محتاج ضرور رہی ہے۔ دونوں جنسوں نے کبھی بھی برابری کی سطح پر دنیا میں حصہ نہیں لیا۔ آج بھی عورت نہایت مجبور ہے، تاہم اس کی حیثیت اب تبدیل ہونے لگی ہے لیکن تقریباً کسی بھی جگہ پر اس کی حیثیت مرد جیسی نہیں، اور عموماً اسے اس کا بہت نقصان ہوتا ہے۔ اگر عورت کے حقوق قانون میں تسلیم شدہ ہوں تب بھی طویل عرصہ سے قائم رواج معاشرتی

طور طریقوں میں ان حقوق کا اظہار نہیں ہونے دیتے۔" (۲۰)

تانیثیت پسندوں کا خیال ہے کہ مردوں کے بنائے ہوئے نظام میں عورت کی حیثیت حصول کنندہ (Reciever) کی ہے جو محکومانہ حیثیت ہے، دہندہ (Giver) کی نہیں، جو بالا دست حیثیت ہے۔ پروفیسر شمس الرحمٰن فاروقی نے سماج میں عورتوں کی پستی کے اسباب کو Gender پر مبنی قرار دیا ہے۔ جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

"تانیثیت کے بنیادی تصورات دو ہیں، اول یہ کہ بنی نوع انسان کے دو طبقے ہیں، مرد اور عورت، مرد بطور طبقہ، عورت بطور طبقہ پر ظلم و زیادتی کرتے چلے آرہے ہیں۔ ان دو طبقات کے باہمی تعلقات اور آویزش کا مطالعہ جنس یا Gender کے اصطلاحی لفظ کے تحت کیا جاتا ہے۔ جنس یا Gender کا یہ تصور صنف یعنی Sex کے تصور سے مختلف ہے۔ یعنی عورت اور مرد کے درمیان صنفی اختلافات کوئی بنیادی چیز نہیں ہے۔ اصل بنیادی چیز وہ اختلاف اور آویزشیں ہیں جو مبنی بر جنس ہیں۔

تانیثیت کا دوسرا بنیادی تصور یہ ہے کہ صنفی اختلافات کی بنیاد پر کسی طبقے کو کم تر یا بہتر نہیں قرار دیا جاسکتا۔ یعنی یہ کہنا غلط ہے کہ عورت بطور صنف نازک مرد کے مقابلے میں کمزور یا کم عقل ہے۔ یہ بھی کہنا غلط ہے کہ بعض خصوصیات مثلاً نازک دلی رقیق القلبی، شرم و حیا، ضد وغیرہ عورتوں میں مردوں سے زیادہ ہوتی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں عورتوں کے بارے میں جو تصورات معاشرہ میں رائج ہیں وہ اصلاً اور اصولاً معاشرہ کے وضع کردہ ہیں۔ حقیقی نہیں۔" (۲۱)

دیویندر اسر نے بھی جنسی و صنفی فرق کو موضوع بناتے ہوئے اس کی جڑ میں کس طرح کے سماجی عوامل کارفرما رہے ہیں، اس پر وضاحت سے روشنی ڈالی ہے۔

"Gender جنس کا افتراق صنف (Sex) کے افتراق سے مختلف ہے، صنف پر مبنی تشخص / افتراق حیاتیاتی لازمیت Biological Essentialism کو

اساسی اہمیت دیتا ہے۔ جب کہ جنس پر مبنی تشخص/ افتراق معاشرے اور ثقافت کا پروردہ ہے۔ یعنی عورت اور مرد کے مابین جو افتراق موجود ہے وہ معاشرے کا تشکیل کردہ ہے یعنی سماجی ساخت Social Construct ہے۔ صنفی افتراق کو بدلا نہیں جا سکتا، لہٰذا اس بنیاد پر عورت و مرد میں تفریق یا درجہ بندی کرنا جبر کے مترادف ہے۔ اس لیے معاشرہ کے پروردہ تصورات کو بدلنے کی ضرورت ہے۔ جو بغیر سماجی/ ثقافتی تبدیلی اور اقتدار کے ''توازن'' کو بدلنے کے بغیر ممکن نہیں۔ یہ ایک سیاسی عمل ہے جسے بعض لوگ تشخص یا افتراق کی سیاست کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اس معنی میں تانیثیت Personal is political کا نعرہ بلند کرتی ہے۔'' (۲۲)

اس سلسلے میں تانیثیت کے ایک علمبردار امریکی سیاہ فام چارلوٹ بنچ Charlett Bunch کے خیالات کو پیش کرنا مناسب ہوگا جنھوں نے عورتوں کے ایک بین الاقوامی ٹریبون (Tribune of Women International) میں کہا کہ:

> Feminism to be transformational politics: which addresses every aspect of life. It is not simply a laundrylist of so-called Women's issues such as childcare and equal pay.(23)

یعنی ''تانیثیت، ایک تبدیلی لانے والی سیاست ہو جو زندگی کے ہر شعبے پر محیط ہو، یہ محض عورتوں کے گھریلو معاملات مثلاً بچوں کی پرورش و پرداخت اور مساوی اجرت وغیرہ تک محدود نہیں ہے، جب کہ ان کی بھی اہمیت اپنی جگہ ہے۔''

تانیثیت کی رو سے صنفی اختلاف کے بجائے جنسی اختلاف پر زیادہ زور اس لیے دیا جاتا ہے کہ صنف پہلے سے موجود ہے، یعنی پیدائشی حقیقت ہے جسے ہم حیاتیاتی نظام پر مشتمل مانتے ہیں، جب کہ جنسی اختلاف حیاتیات پر مبنی شناخت معاشرے وثقافت کا

عطا کردہ ہے، اس میں روزانہ تبدیلی رونما ہوتی رہتی ہے۔ اس کی ہمیشہ نئے سرے سے تشکیل و تعمیر ہوتی رہتی ہے اس لحاظ سے عورت اور مرد کے درمیان جنسی اختلاف سماجی تشکیل ہے۔ پدرسری سماج میں سماجی تشکیل کا مقصد عورت پر مرد کا اختیار و اقتدار قائم کرنا ہے۔ دیویندر اسر کے مطابق:

"اگر ہم اس اقتدار کو ختم کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں مرد مرکوزیت اور حیاتیاتی لازمیت کے پدری نظام کو ہی نہیں بلکہ جنسی قطبیت اور عورت اور مرد کے فطری جنسی رشتے کو تہس نہس کرنا پڑے گا۔" (۲۴)

نِودتا مینن بھی جنس اور صنف سے متعلق کچھ اسی طرح کا نظریہ پیش کرتی ہیں:

औरतों की मौजूदा अधीनता, अपरिवर्तनीय जैविक (Biological Determinism) असमानताओं से नहीं पैदा होती है बल्कि यह ऐसे सामाजिक सांस्कृतिक मूल्यों विचार धाराओं और संस्थाओं की देन है जो महिलाओं की वैचारिक तथा भौतिक अधीनता को सुनिश्चित करती है। इसलिए नारीवादी विचारक लिंग आधारित काम, यानी लिंग के आधार पर श्रम विभाजन और उससे भी ज्यादा आधारभूत स्तर पर यौनिकता और प्रजनन के प्रश्न को एक ऐसे विषय के रूप में देखती है। जैविक संरचना (Biological Construct) जो प्राकृतिक और इसलिए अपरिवर्तनीय मानी जाती है क़े दायरे से बाहर रखकर देखना चाहिए। नारीवादी एजेंडा इन मुद्दों को राजनीतिक दायरे में स्थापित करने का है, जो संकेत करता है कि इन्हें बदला जा सकता है और बदला जाना चाहिए। (25)

خواتین پر حیاتیاتی بلکہ Ovarian تھیوری کا اطلاق کرنا صرف تاریخی اعتبار سے ہی نہیں بلکہ بشریاتی حوالوں کے علاوہ سائنسی حوالوں سے بھی غلط ہے۔ اس بات کی دلیل ہمیں باراشیڑ مان کے مقالے ''بیوٹی ڈیما کریسی اینڈ ڈیتھ'' سے ملتی ہے:

''چوں کہ سائنس وٹکنالوجی کی تحقیقات اوران کے نتائج کی تعبیر وتشریح کا اختیار ہمیشہ مردوں ہی کے پاس رہا ہے اس لیے انھوں نے حقائق ونتائج کی تعبیر و تشریح میں بھی مرد سماج کے مفادات کو ہی ترجیح دیا ہے۔ حکمراں اور مراعات یافتہ طبقہ نے بھی پدری معاشرے کو دفاعی حصار فراہم کرنے کے لیے ان ہی نظریات کو اچھالا اور اپنے مفادات کو پورا کرنے کے لیے استعمال کیا۔'' (۲۶)

اس سلسلے میں Silviya Vally کا نظریہ کہ پدرانہ سماج کو ایک نظام کے روپ میں سمجھنا ضروری ہوگا اسی وقت ہم عورت و مرد کے درمیان حیاتیاتی فرق کو ہر نابرابری کے لیے ذمہ دار قرار دینا چھوڑیں گے۔ وہ فرق یہ بتاتا ہے کہ چوں کہ مرد اور عورت کا جسم الگ الگ ڈھنگ سے بنا ہے اس لیے ان کے کام کی حیثیتیں بھی الگ الگ ہیں۔ اور یہ بھی ماننا چھوڑیں گے کہ مرد کا درجہ ہمیشہ اونچا ہوتا ہے اور عورت کا درجہ ہمیشہ نیچا ہوتا ہے گویا اس نظام سے ہی آئیڈیالوجی جڑی ہوئی ہے کہ مرد عورت سے بہتر ہے۔ آقا، شوہر، پتی اور مالک جیسے الفاظ ہی اونچ نیچ کی وکالت کرتے ہیں اور عورت پر شوہر کا اختیار یا ملکیت ثابت کرتے ہیں۔ Simone De Beauvoir لکھتی ہیں کہ:

''چوں کہ انسانیت نر ہے، اور مرد عورت کو بالذات نہیں بلکہ اپنے ساتھ تعلق کے حوالے سے متعین کرتا ہے اسے ایک خود مختار وجود نہیں سمجھا جاتا۔ مرد کا جسم عورت کے کسی حوالے کے بغیر اپنا مفہوم رکھتا ہے جب کہ عورت اپنے آپ میں ہی اہمیت کی طالب لگتی ہے۔ مرد عورت کے بغیر بھی اپنے بارے میں سوچ سکتا ہے لیکن یہ عورت کے لیے ممکن نہیں۔ اور عورت محض وہی کچھ ہے جس کا فیصلہ مرد دے لہٰذا اسے ''جنس'' کہا جاتا ہے۔ جس کا مطلب یہ کہ وہ مردوں کی

نظر میں بنیادی طور پر ایک جنسی وجود ہے، مرد کے لیے وہ جنس ہے۔ مطلق جنس، عورت کو مرد کے حوالے سے متعین و ممتاز کیا جاتا ہے لیکن مرد کو عورت کے حوالے سے نہیں، عورت اتفاق بنیادی کے مقابلہ میں غیر بنیادی ہے۔ مرد موضوع ہے۔ وہ مطلق ہے عورت دوجا ہے۔" (۲۷)

سیمون دی بوا کا اصرار ہے کہ جہاد زندگی میں عورت کو ہر جگہ ناکارہ اور کمتر تسلیم کر کے اسے نظر انداز کیا جاتا ہے اور اس کو ایک ہی راستہ دکھایا جاتا ہے (جو گھریلو کام اور بچوں کی ذمہ داریوں پر مبنی ہے) کہ یہی تمہاری جگہ ہے اور یہیں تم کو اصلی خوشی مل سکتی ہے۔ سیمون بآواز بلند نعرہ لگاتی ہیں کہ ہم آپ کے اس رویے کو قبول نہیں کرتے: This notion we reject مرد مرکوز معاشرے نے "دوسروں" (جسے سیمون نے Other کہا ہے) یعنی عورت کی آزادی، خود مختاری و خود انحصاری پر قبضہ کر کے اپنی آزادی اور سلطنت قائم کی اور اس کے پس پشت متعدد جواز اکٹھا کیے اور اپنے استحصالی رویے کو سند دے کر عورت کو مزید اذیتوں و صعوبتوں کو برداشت کرنے کے لئے مجبور کر دیا۔ اب اگر عورت اسے قبول کر لیتی ہے اور اس حیوانیت کے آگے سر تسلیم خم کر دیتی ہے تو پھر اسے رہائی اور آزادی ملنے سے رہی۔ ایسی صورت میں محرومی اور جبر و ظلم کے سوا اسے اور کچھ نہیں حاصل ہو سکتا۔

سید محمد عقیل صاحب حق بجانب ہیں کہ:

"تانیثی تنقید اسی لیے عورت کے نقطہ نظر اور محسوسات کو ابھارنے کی فکر کرتی ہے اور عورت کا ہر طرح کا مطالعہ عورت کی نظر سے کرنا چاہتی ہے تاکہ دونوں مطالعوں کی اہمیت اور حیثیت کا صحیح اور متوازن اندازہ تنقید کو ہوگا۔ یہی نہیں تانیثی تنقید کا اس پر بھی اصرار ہے کہ عورت ناقد کے نسوانی ڈھنگ کے مطالعے زیادہ منطقی، متوازن اور کم از کم تنقید میں غیر جذباتی ہوتے ہیں۔ پھر وہ عورت کے تمام پیچوں، جسمانی عمل اور تحرک کو بہتر تجزیوں کے ساتھ پیش کرے گی۔ جب کہ مرد ناقدین، ان تمام صورتوں کی روایتی اور اوپری سطح تک ہی پہنچ سکتے

ہیں۔ اور انہیں مسخ بھی کر دیتے ہیں اس میں عورتوں کے خلاف ایک عصبیت بھی ہوتی ہے ادبی رقابت کا جذبہ بھی اور ایک مردانہ تفوق Male Superiority کا دعویٰ بھی کام کرتا رہتا ہے۔" (۲۸)

اسی لیے ایلسا سسکن آسٹرائیکر کا ماننا ہے کہ اب تک شعبہ ہائے زندگی پر مردوں کی ہی اجارہ داری رہی ہے، وہی اخلاقیات، اقدار، ادب، علوم وفنون، سیاست اور تعلیمی و تحقیقی اداروں کی تعبیر وتشریح ہمیشہ مردوں کے مفادات کے لیے کرتے آرہے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

"ادب، تاریخ، تنقید علوم، سائنس وٹیکنالوجی، کلچر سیاست اور اقتصادیات ہوں یا تعلیمی نصابات اور تحقیقی وفکری ادارے، یہ سب ہی ہمیشہ مردوں ہی کی گرفت میں رہے ہیں۔ میں نے جن اساتذہ اور نقادوں سے ادب سیکھا مرد تھے۔ انھوں نے ورڈسورتھ کا قول جو کچھ بہترین سوچ اور تحریروں کی دین ہے وہی بہترین ادب ہے، ہم عورتوں کے ذہنوں میں ڈال دیا۔ وہ جن تخلیقات کو عالمگیر، اعلیٰ اور شاہکار بتاتے رہے وہ سب مردوں ہی کی تخلیقات ہیں۔ اب جا کر ہماری سمجھ میں آیا کہ عورتوں کو ادب وتنقید کی تعلیم دینے والے مردوں کا رویہ کس قدر متعصبانہ ہوتا ہے، وہ جن تخلیقات اور متون کو عالمگیر اعلیٰ اور شاہکار بتاتے ہیں ادھوری ہیں کیوں کہ اس میں ہم خواتین کہیں نظر ہی نہیں آتی ہیں۔" (۲۹)

تانیثی مصنفین نے افلاطون، ارسطو، ہیگل، ہیوی اسٹراس، ساسوئے لاکان اور فرائڈ کے تصورات ونظریات کو از سر نو سمجھنے کی ضرورت پر زور دیا ہے۔ جن کے نزدیک عورت امراء اور جاگیرداروں کی پونجی (Property) تسلیم کی جاتی تھی، مذہب نے اسے ازلی وابدی گناہ کا منبع ثابت کر دیا۔ ہمارے معاشرے میں ایک مرد کی گواہی دو عورتوں کی گواہی کے برابر مانی گئی، بیوہ ہونے کے بعد دوبارہ شادی سے محروم کر دی گئی، شوہر کی موت

پر اسے ستی ہو جانے کا حکم دیا گیا ورنہ اس کے بعد کی زندگی اور زیادہ کرب ناک تھی، وہ اپنی مرضی سے طلاق نہیں لے سکتی تھی۔ اسے ناقص العقل کا خطاب دیا گیا، شاعروں نے اسے بے وفا اور ہرجائی قرار دیا۔ پھر عورتوں کے حقوق کے بارے میں فلسفہ اور منطق میں جو کچھ کہا گیا ہے مرد دانشوروں نے ان باتوں پر ہمیشہ پردہ ڈالنے کی کوشش کی ہے۔

ادب کے میدان میں عورتوں کو جس طرح سے نظر انداز کیا جاتا ہے اس پر ساجدہ زیدی تانیثی نقطہ نظر کے تین زاویوں کے تحت تعبیر و تجزیہ پیش کرتی ہیں:

۱۔ اول — مرد ادیبوں کی تحریروں کا تانیثی نقطہ نظر سے تعبیر و تجزیہ کیا جائے اور ان میں وہ پہلو دریافت کیے جائیں جو تانیثی نقطہ نظر سے قابل غور یا قابل گرفت ہیں، جو عموماً پدرانہ نظام کی اقدار کی بازگشت ہوتے ہیں۔

۲۔ دوم — عورتوں کی تخلیقات کا از سر نو تاریخی تناظر میں جائزہ لیا جائے اور ان میں ایسے نکتے دریافت کیے جائیں جو خود عورتوں کے پدرانہ نظام کی اقدار سے متاثر ذہنوں کی تخلیق ہیں یا ان کے تخلیقی رویے کا لاشعوری حصہ ہیں۔ نیز ان کے محرکات پر غور کیا جائے۔

۳۔ سوم — موجودہ دور میں عورتوں کی ہم عصر تخلیقات کی کھلے ذہن سے تنقید و تعبیر کی جائے۔ ان کی متنوع جہتوں کی دریافت کی جائے اور مخصوص پہلوؤں کا انکشاف کیا جائے۔ (۳۰)

جس طرح تانیثی تحریک پدرانہ نظام کے بنیادی تصورات کو رد کرتی ہے اور ایک ایسے معاشرتی، معاشی و مادی توازن کی تشکیل کے لیے کوشاں ہے، جس کے ذریعے عورت و مرد دونوں کو یکساں مساوات سے سرفراز کیا جا سکے وہیں وہ دوسری طرف ادبی مطالعے کے متن کو De-Construct کرنے اور معنی یا قدر کے قیام میں مرد مرکزی ترجیحات کی نشان دہی سے بھی عبارت ہے۔ سیمون دی بوار نے مندرجہ بالا تصورات اور تعصبات کو جو عورتوں کی تخلیقات کی صحیح قدر شناسی میں رخنہ ڈالتے ہیں درج ذیل وجوہ پر مبنی قرار دیا ہے:

۱۔ مرد کا غیر متبدل اور رسمی رویے پر اصرار

۲۔ مصنفاؤں کی اقتصادی حالت کیوں کہ کاروبار ادب پر مرد کی اجارہ داری

۳۔ ریڈیو، ٹی وی، اخبار، رسائل اور دیگر ذرائع ابلاغ پر مرد کی حاکمیت

۴۔ ناشرین اور ان سے وابستہ مرد ناقدین کا متعصب رویہ

۵۔ صنف اور جنس کے تشخص اور تخصیص پر اصرار، یعنی یہ نہیں کہ فی الموجود فن پارہ کیا اور کیسا ہے؟ اس کے مصنف کی جنس کو ایک خاص علت مان کر غیر استدلالی مفروضات گڑھنا اور ان پر بضد رہنا وغیرہ وغیرہ (۳۱)

اس سے انکار ممکن نہیں کہ سماج کی زمام ہمیشہ سے ہی مردوں کے ہاتھ میں رہی ہے اس لئے معاشرے پر مرد کو ہی بالادستی حاصل رہی ہے، عورتوں کے لیے جتنے اصول بنائے گئے ہیں وہ تمام مردوں نے ہی بنائے ہیں۔ یہاں تک کہ عورتوں کی سوچ و فکر، ان کی زندگی بسر کرنے کے طریقۂ کار سب کا معیار مرد ہی متعین کرتے ہیں۔ ژادیئے گوشے اس کے بارے میں رقم کرتی ہیں:

> "یہ مرد جو ہم عورتوں کو بہت سی نوکریاں دے کر اپنے برابر لانے کا ڈھونگ رچا کرتے ہیں یہ بھی ان کے اپنے نقطہ نظر سے ہے۔ گویا ہماری الگ اپنی کوئی شناخت نہیں ہے۔ اگر مردوں کے زاویہ نگاہ سے ہم ان کے برابر ہو گئے تو گویا طبقہ نسواں کا ہر معاملہ حل ہو گیا۔ یہی صورت حال ادب میں بھی ہے، پھر ہم مردوں کی طرح ناول افسانہ لکھنے لگیں اور شاعری بھی مردوں کی بنائی ہوئی زبان، محاورے امیجری، علامتیں، زبان کے قواعد، زبان کے حسن وقبح، ممنوعات، مدح وذم سب کچھ مردوں کے ادبی نقطہ نظر سے پیش کرنے لگ جائیں تو گویا ہمیں برابری مل گئی" (۳۲)

اسٹرائنکر نے بھی اپنی کتاب "اسٹیلنگ دی لینگویج" میں نسوانی زبان، شعری لفظیات اور استعاروں کی جوت جگاتے ہوئے ان تمام اجزائے ترکیبی کو مردوں سے چھین لینے اور اسے اپنے نقطہ نظر کے اظہار کا ذریعہ بنانے کی کوشش پر زور دیا۔ ورجینیا وولف کا مطمح

نظر بھی کچھ اسی طرح کا ہے، انھوں نے تو قاری کو بھی پدرانہ نظام کا پروردہ ثابت کیا ہے کہ وہ خاتون ادیباؤں سے ایک خاص قسم کے ادب اور لفظیات کی توقع کرتا ہے اور مردے دوسرے قسم کی کیوں کہ قاری کی ذہنیت، عادتوں اور پسند و ناپسند کے معیاروں کی تشکیل اسی طور پر ہوئی ہے۔ بقول وولف:

''اب تک جو ادب خواتین نے تصنیف کیا ہے اس پر مشروط کا جبر ہے یعنی یہ وہ نہیں ہے جو وہ لکھنا چاہتی تھیں بلکہ وہ ہے جو مشروط حالات کے جبر یا قاری کی توقعات کے جبر نے لکھوایا اور قاری نے ہمیشہ اسے منفی نقطہ نظر سے ہی دیکھا اور پڑھا ہے۔'' (۳۳)

اہل فکر و نظر اور صاحب اختیار و اقتدار خواہ وہ سیاست سے سروکار رکھتے ہوں یا ادب سے شغف رکھتے ہوں انہوں نے طبقہ نسواں کو ہمیشہ ادب کی نظر سے دیکھا ہے اس لیے تانیثی مفکروں کا اصرار ہے کہ تانیثیت کو اس طریقہ کار کے خلاف احتجاج کرنا چاہیے اور ان کے احکامات یا ان کے دباؤ اور ان کی طاقت سے انکار کرنا چاہیئے۔ اور مردوں کی تحکیمی فکر اور جنسی عصبیت سے چھٹکارا حاصل کرنا چاہیئے۔ بقول Cornetius F. Murphy:

Contemporary feminism is a struggle to correct laws and practices that prevent women from achieving full equality with men in all aspects of domestic and public life. But the deeper struggle is against attitudes that sustain such discriminatory practices. What has been achieved by way of emancipation and formal equality of status is all too often a concession to pressure rather than an honest recognition of

right. Moreover, the power of men to define themselves is the most pervasive power in the world. This power can be comparable capacity of women to fully express their own experience and gain a positive and equal influence upon the course of human events.(34)

تانیثی تحریک جواب مختلف دھاروں میں بٹ چکی ہے اور اس کے مابین متعدد فکری اختلافات سامنے آ چکے ہیں۔ اس کے تناظر میں عورتوں پر ظلم و زیادتی اور غیر انسانی سلوک خواہ وہ نسل کی سطح پر ہوں یا ذات رنگ، طبقہ، پیشہ وغیرہ کی سطح پر، اس کے خلاف تانیثیت پسند جماعت کی جانب سے جو تصورات قائم کیے گئے ہیں اور اس کی جتنی اقسام بتائی گئی ہیں، اس کی روشنی میں تانیثیت کا جائزہ لیا جائے گا۔

Madeleine Arnat and Weiner نے تانیثیت پر بحث کرتے ہوئے اسے تین اہم خانوں میں تقسیم کیا ہے۔ اوّل وہ جس میں تعلیم کے حصول میں برابری کی بات کی گئی ہے۔ اس کے لیے روشن خیال تانیثیت کی اصطلاح وضع کی گئی ہے۔ دوم پدرانہ رشتے سے تعلق رکھنے والے رجحان کو شدت پسند تانیثیت اور طبقہ، نسل، جنس اور ساخت کے نظریات والے رجحان کو مارکسی یا سوشلسٹ تانیثیت کا نام دیا گیا ہے۔ Measor and Sikes نے اپنی کتاب Gender and Schooting میں تانیثیت کو چار حصوں میں تقسیم کیا ہے۔

(۱) روشن خیال تانیثیت Liberal Feminism (۲) شدت پسند تانیثیت Radical Feminism (۳) سوشلسٹ تانیثیت Socialist Feminism (۴) تحلیل نفسی تانیثیت Psychoanalytic Feminism۔ ٹانک Tonk نے اپنی کتاب Feminist thought جو ۱۹۸۹ میں شائع ہوئی اس کے پیش لفظ میں تانیثیت کی سات

شکلیں بتائی ہیں۔ روشن خیال، شدت پسند، تحلیل نفسی، سوشلسٹ، ترقی پسند، مابعد جدیدیت، وجودیت پسند۔ Feminist Perspective in Sociology میں Pamela اور Claire نے تانیثیت کی سات قسمیں بتائی ہیں: Liberal Reformist/ Radical Marxist/ Post Structuralist/Post Modernist/Dual-System/Black Feminists and Materialist. Feminist practice and Post Structuralist Theory میں تانیثیت کی تین قسمیں بتائی گئی ہیں: Socialist, Liberal, Radical

'ہوکس' کے مطابق تانیثیت ہمیشہ ایک تشکیل پذیر نظریہ رہا ہے اور اس نے ہمیشہ تحقیق کے نئے امکانات کے لیے اپنے دامن کو کھلا رکھا ہے۔ لہٰذا اب تانیثیت کی مندرجہ بالا اقسام کی روشنی میں مختلف دانشوروں کے متعدد تصورات کا تجزیہ پیش کیا جائے گا۔ ان اقسام کے علاوہ Lesbian feminism کا رجحان منظر عام پر آچکا ہے جو موضوع بحث رہے گا۔

روشن خیال تانیثیت: **Liberal Feminism**

روشن خیال تانیثیت کا تقاضا یہ ہے کہ عورتوں کو زندگی کے ہر شعبے میں اتنی ہی آزادی ملنی چاہیے جتنی مردوں کو حاصل ہے تاکہ ان کے سیاسی، سماجی اور تعلیمی کردار کو متعین کیا جاسکے اور کوئی بھی ایسا قانون و آئین، روایت و عمل جو برابری کے مواقع میں حائل ہو اس کا اختتام ہونا چاہیے۔ خصوصاً دونوں جنسوں کے درمیان تعلیم کو مساوی فروغ دینا اس کے بنیادی مقاصد میں شامل ہے۔ روشن خیال تانیثیت کا یہ بھی ماننا ہے کہ ایک ایسا ماحول ہموار کیا جائے جس میں عورت و مرد کی انفرادی صلاحیت کی حوصلہ افزائی ہو اور اسے فروغ حاصل ہو۔ گویا روشن خیال تانیثیت نے عورتوں کے تئیں انسانی وقار، خودمختاری، برابری اور انفرادی خودکفالت جیسے موضوعات کو اپنے احاطے میں شامل کرلیا ہے۔

Alison M. Jaggar کے خیال کے مطابق:

Liberal feminists believe that sex discrimination

is unjust because it deprives women of equal rights to pursue their own self interest. Women as a group are not allowed the same freedoms or opportunities granted to men as a group. In a discriminatory situaiton, an individual woman does not receive the same consideration as an individual man. Whereas man is Judged on his actual interests and abilities, a woman's interests and abilities are assumed to be limited in certain ways because of her sex. In other words, a man is judged on his merits as an individual, a women is judged on her assumed merits, as a female. Liberal feminists believe that justice requires equal opportunities and equal consideration for every individual regardless of sex. This view is obviously connected with the liberal conception of human beings as essentially rational agents. On this conception, sex is a purely accidental, or non-essential feature of human nature. The sex of an individual should be considered only when it is relevent to the individuals ability to perform a specific task or to

take advantage of a certain opportunity.(35)

Pemela Abbott اور Claire Wallace نے روشن خیال تانیثیت کے مقاصد کو یوں بیان کیا ہے:

> Liberal feminism is concerned to uncover the immediate form of discriminaiton against women in western societies and to fight for legal and other reform to over come them. (36)

یعنی روشن خیال تانیثیت مغربی سوسائٹی میں عورتوں کے خلاف امتیاز کی شکلوں کا فوری طور پر پردہ فاش کرنے اور ان کے حل کے لیے قانونی اور دوسری اصلاحات کی لڑائی پر زور دیتی ہے۔

Chris Weedon کے مطابق روشن خیال تانیثیت زندگی کے ہر شعبے میں خواہ وہ سیاسی زندگی ہو یا سماجی زندگی، مساوی مواقع کے حصول کے لیے اصرار کرتی ہے اور اس مقصد کو روبہ عمل لانے کے لیے محنت کی جنسی تقسیم اور جنس مذکر و جنس مونث کے لیے معاصر قوانین میں انقلابی تبدیلی کی خواہاں ہے نیز نیوکلیائی خاندان کے اندر گھریلو کام کاج اور بچوں کی نگہداشت کے لیے بھی قانون بنانے پر زور دیتی ہے۔

مالتی سُبر ہانیم بھی اسی طرح کا خیال پیش کرتی ہیں:

> उदारवादी नारीवादियों के व्यवहार के लक्ष्य थे पुरुषों पर महिलाओं की कानूनी आर्थिक और सामाजिक निर्भरता को समाप्त करना, उनकी शिक्षा–प्रशिक्षण के लिए आजादी और अवसर हासिल करना ऐसे कानून और सार्वजनिक नीतियां बनाना जो महिलाओं के लिए चयन की समानता और अवसर की समानता सुनिश्चित कर सकें और जो महिलाओं की

स्थिति में सुधार की अगुवाई कर सकें। (37)

ابتدائی دور کی روشن خیال تانیثی مفکر مری وولس ٹونکرافٹ نے ۱۷۹۲ میں لندن سے پہلی بار شائع شدہ کتاب A Vindication of the rights of women میں عورت کے حق رائے دہی (ووٹ دینے کا حق) کی پرزور حمایت کی خصوصاً لڑکے اور لڑکیوں کے آئیڈیل تعلیم کے لیے 'روسو' کے نظریات کا بائیکاٹ کیا۔ 'روسو' کے مطابق لڑکوں میں آزاد خیالی اور اپنا فیصلہ لینے کی خودمختاری کو پروان چڑھانا ضروری تھا کیوں کہ وہ ملک کے روشن مستقبل تھے لیکن جہاں تک لڑکیوں کا سوال تھا ان سے اس بات کی توقع کی جاتی تھی کہ انھیں اپنے شوہروں کو خوش رکھنے کا ہنر آنا چاہیے اور انھیں فرماں بردار نیک صفات، متقی و پرہیزگار اور شوہر کی پرستش کرنے کا ہنر آنا چاہیے۔ مری وولس ٹونکرافٹ کی دلیل کے مطابق عورتوں کو سیاسی اختیاروں سے بے دخل کرنا کوئی مناسب جواز نہیں ہے۔ مل نے بھی اپنی کتاب On the subjugation of women میں سماج اور خاندان کے روایتی طور طریقوں اور ضابطوں پر انگشت نمائی کی کہ عورتوں کو نہ صرف گھر کی چہار دیواری میں مقید کر دیا جاتا ہے بلکہ انھیں اپنی پسند کی زندگی یا کیریئر کے انتخاب سے بھی محروم کر دیا جاتا ہے۔ مری کی طرح مل اور ٹیلر کا بھی ماننا ہے کہ عورتوں کے تئیں سماج کے عطا کردہ القاب و آداب کہ عورتوں کی فطرت نرم، بزدل، فرماں بردار، جذباتی، غیر منطقی ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ آنے والی نسل کی پرورش و پرداخت ہی کر سکتی ہیں لیکن وہ خود مکمل شہری نہیں بن سکتیں۔ مل اور بینتھم جیسے مفکروں نے ان تمام مرد مرکوز نظریات کا بائیکاٹ کیا اور عورتوں کے لیے حق رائے دہی کی حمایت کی اور یہ دلیل پیش کی کہ انسانیت کا یہ آدھا حصہ اخلاقی طور پر مردوں کے مساوی ہے۔

گویا روشن خیال تانیثی جماعت نے ہی سب سے پہلے حق رائے دہی کے لیے آواز بلند کی، سماج میں اس کی دوئم حیثیت اور اس کی ماتحتی و تابعداری، محنت کی نامساوی تقسیم، جنسی امتیاز، زندگی کے ہر شعبے میں برابری و انصاف اور نوع انسانی کے افراد کے طور

پر ان کی صلاحیتوں کو پھلنے پھولنے کے مواقع فراہم کرنے کی مانگ کی اور ان پر ہر طرح کے امتیاز روا رکھنے والے عقیدے کو سماجی تہذیبی ثقافتی قدروں کی اپج تسلیم کیا۔

لیکن شدت پسند تانیثی فکر کے علمبرداروں اور سوشلسٹ تانیثی فکر کے حامیوں نے روشن خیال تانیثی فکر کے نظریہ سازوں کے تصورات ونظریات پر اعتراض کیا کہ گرچہ اس نے تمام پہلوؤں کو بحث کا موضوع بنایا مگر جنسی استحصال کے ڈھانچے کو سمجھنے سے قاصر رہا ہے۔ بقول سُر نجنا رے:

> मार्क्सवादी समाजवादी और रैडिकल नारीवादियों की नजर में उदार नारीवादियों की समस्या यह है कि वह मौजूदा परिवार व्यवस्था का पर्यात प्रतिरोध नहीं करती हैं, केवल औपचारिक समानता से संतुष्ट हैं। इस तरह उदारवादी नारीवाद, पूंजीवाद और पितृसत्ता की नारीवादी समाज में जेंडर उत्पीड़न की जड़ों को पर्याप्त रूप से समझने में विफल रही है। (38)

شدت پسند تانیثیت:Radical Feminism

شدت پسند تانیثیت ۱۹۶۰ کے اواخر اور ۱۹۷۰ کے اوائل میں جزوی طور پر جنسی طبقاتی نظام (جو بچے کی پیدائش پر مبنی ہے) پدرانہ نظام اور صنف وجنس کے بھید بھاؤ کے رد عمل کے طور پر امریکہ اور انگلینڈ میں تشکیل پذیر ہوئی۔ شدت پسند تانیثی مفکر Sulamith Firstone نے شدت پسند تانیثیت کے توسط سے عورتوں کی محکومی کے دو آفاقی (Universal) اسباب پر روشنی ڈالی ہے۔ اول یہ کہ عورتیں جسمانی طور پر مردوں سے اس لیے کمزور ہیں کہ انھیں بچے جننا پڑتا ہے۔ دوم یہ کہ جس طرح بچے جسمانی طور پر بالغ لوگوں کے مقابلے میں کمزور و بے سہارا ہوتے ہیں، اسی طرح عورتیں بھی مردوں کے مقابلے میں

کمزور و بے سہارا ہوتی ہیں۔ اس لیے ایسی صورت میں عورتوں کا جسمانی طور پر مردوں پر منحصر ہونا فطری ہے۔ جس طرح بچوں کا عورتوں پر منحصر ہونا فطری ہے۔ گویا ان جسمانی کمزوری نے عورتوں کو اتنا بے بس اور ماتحت بنا دیا کہ وہ اپنی آزادی کو سمجھ نہیں پائیں۔ بچے پیدا کرنے اور ماں کی ذمہ داری انجام دینے کی وجہ سے مردوں پر ان کا انحصار ان کی ماتحتی کی وضاحت کرتا ہے۔

Sulamith Firstone اپنی تصنیف The dialectic of sex (The case for feminist revolution) میں لکھتی ہیں کہ عورتوں کو اپنی اس محکومی کو ختم کرنے کے لیے چاہیے کہ وہ اپنے بچہ پیدا کرنے کے رول سے منکر ہو جائیں۔ کملا بھاسین کی نظر میں:

> We believe that every woman should have the choice to have or not have children. At present such a choice does not exist legally, socially or psychologically, in many of our countries. Our struggle, therefore, is for women to have more choice. (39)

اس سلسلے میں Sulamith Firstone نے خواتین کو ایک نئی تحقیق سے روشناس کرایا کہ عورتوں کی ماتحتی کا خاتمہ جدید تکنیک کی ترقی (ٹیکنیکل انقلاب) کی بدولت ممکن ہے جس کی مدد سے عورتوں کی طبیعی یا جسمانی حالت کو مرد کی صورت میں تبدیل کرنا آسان ہو گیا ہے۔ جس سے عورتوں کا بوجھ ہلکا ہو جائے گا۔ مثال کے طور پر مانع حمل کی تکنیک Contraceptive Technologies، ٹیسٹ ٹیوب سے بچے پیدا کرنے Test-tube-Babies کی تکنیک کے سہارے عورتیں فطرت کی بادشاہت (Kingdom of Nature) پر فتح حاصل کر لیں گی اور عورتوں پر مسلط ذمہ داریاں (بچہ پیدا کرنا اور اس کی پرورش و پرداخت کرنا) جو ان کے جسم کے بنیادی اور فطری کام تسلیم کیے جاتے ہیں اب

دونوں جنسوں میں بانٹے جاسکیں گے۔ شدت پسند تانیثیت کا یہ بھی ماننا ہے کہ مرد جو اپنی طاقت کی بنیاد پر عورتوں پر بچوں کی دیکھ بھال گھر اور خاندان کے اندر کے کام کاج، محبت وشادی وغیرہ جیسی ذمہ داری تھوپ دیتے ہیں، اس کے خلاف آواز اٹھانی چاہیے۔ اس سلسلے میں شدت پسندوں کا یہ نعرہ Personal is Political بہت مشہور ہے۔ محبت کے سلسلے میں Sulamith Firstone لکھتی ہیں کہ ''محبت آج عورتوں کے استحصال کا مرکزی نکتہ بن گیا ہے۔''

شدت پسند تانیثیت پرستوں کا دوسرا نظریہ یہ ہے کہ صنف کو جنس سے الگ سمجھنا چاہیے، کیوں کہ عورتوں پر دباؤ جنس کی وجہ سے ہے۔

Chris Weedon نے شدت پسند تانیثیت کو مثبت سماجی نظام کا پیش رو قرار دیا ہے۔ ایسا نظام جس میں عورتیں مردوں کی محکوم نہیں ہوں گی اور صنف تانیث کو نیچا نہیں دیکھایا جائے گا۔ شدت پسند تانیثیت کے حامیوں کا ماننا ہے کہ عورتوں کو مردوں کی ماتحتی سے آزاد ہوکر اپنے حقوق کو منوانے اور حاصل کرنے نیز تانیثیت کے بنیادی سروکار کو واپس لانے کا واحد طریقہ یہ ہے کہ انہیں پدرانہ ساخت کو تہس نہس کرنا پڑے گا۔

شدت پسند تانیثیت کا تیسرا پہلو دونوں جنسوں کے درمیان موجود تمام تفریق کو منظر عام پر لانا ہے جو نہ صرف قانون اور روزگار جیسے دائرے تک محدود ہیں بلکہ جو شخصی رشتوں کے درمیان پائے جاتے ہیں۔ سیما داس کے جائزے کے مطابق:

> समकालीन समाज में जेंडर पर आधारित विभेद किस तरह समग्र जीवन की संरचना करते हैं, अर्थात् न केवल पुरुष और स्त्रियां अलग-अलग ढ़ंग से कपड़े पहनते हैं, अलग ढ़ंग से खाना खाते है। काम की जगह पर और घरों में या खाली वक्त में अलग-अलग गतिविधियों में संलिप्त रहते हैं। लिहाज़ा अलग-अलग क़िस्म के सामाजिक संबंधों यहां तक

कि यौन संबंधों को कायम करते है। दो सौ सालों से अधिक समय से नारीवादियों ने इस बात को पहचाना है कि स्त्री पैदा नहीं होती, बल्कि उसे बनाया जाता है। मगर रेडिकल नारीवादी इस अंतरदृष्टि को और गहराई तक ले गया है तथा नारी उत्पीड़न की विस्तृत आलोचना प्रस्तुत करने के एक प्रमुख औज़ारों के रूप में उसने इस्तेमाल किया है।(40)

شدت پسند تانیثیت کا چوتھا پہلو پدرانہ نظام کو چنوتی دینا ہے۔ ان کی نظر میں جنس پر مبنی بٹوارہ قدرت کا عطا کردہ نہیں ہے بلکہ پدرانہ سماج نے اسے فروغ دیا ہے اور وہی اس کی جڑوں کی آبیاری کرتے ہیں۔ مختلف تہذیب و تمدن بھلے ہی مختلف قدروں کی تشہیر کریں لیکن عام طور پر مردوں کو فعال، دن، مثبت، طاقت ور، پر جوش، بالا دست، معاملہ فہم، مضبوط وغیرہ اور عورتوں کو مردوں کی بہ نسبت کمزور، رات، غیر فعال، جذباتی، ناقص العقل، پراسرار، غیر ذمہ دار، جھگڑالو، طفلانہ حرکت کرنے والی، منحصر، شریر، بزدل وغیرہ سے مشابہت دیتے ہیں۔ غیر فعالیت، فرماں برداری، ایثار و قربانی وغیرہ اوصاف مردوں سے منسوب نہیں کیے جاتے لیکن مردانہ سوسائٹی عورتوں میں ان خوبیوں کو نہ صرف تسلیم کرتی ہے بلکہ انھیں انھی خصوصیات کے توسط سے عزت دیتی ہے۔ شدت پسند تانیثیت کا ماننا ہے کہ پدرانہ سماج کی وجہ سے عورتوں نے بھی عورتوں سے منسوب ان خصوصیات کی حقیقت کو قبول کیا ہے۔ شدت پسندوں کے مطابق اہم ذمہ داری یہ ہے کہ نسوانی تہذیب کے اقدار کو قائم کیا جائے جو موت کے بجائے زندگی کو اہمیت دیتی ہو۔ 41

Alison M. Jaggar کے تجزیے کے مطابق شدت پسند تانیثیت پدرانہ سماج کے ہر منفی پہلو کو اپنے حملے کا نشانہ بناتی ہے۔ Jaggar کی نظر میں شدت پسند تانیثی فکر اور برتاؤ سماج کے قلب کو تبدیل کرنے کا ایک ناگزیر ذریعہ ہے۔ لیکن Jaggar کے جائزے کے مطابق وہ اپنے آپ میں نامکمل ہے کیوں کہ شدت پسند تانیثیت نے دراصل اس دنیا کو

اجاگر کیا ہے جس میں مرد عورتوں کے جسم پر قابو پاتے ہیں اور مادی یا جنسی غلامی کی حالت میں انھیں ڈھکیل دیتے ہیں۔ لیکن وہ ابھی تک پدرانہ سماج کی اس منزل تک نہیں پہنچ پایا ہے کہ مردوں نے آخر پدرانہ نظام کی بنیاد کیوں رکھی اور اب تک وہ انہیں کیوں قائم رکھے ہوئے ہیں۔ Jaggar کا خیال ہے کہ اس سوال کے جواب کو پانے کے لیے انسانی فطرت اور انسانی سماج کے بارے میں ایک مفصل قوانین کی ضرورت ہے۔

سوشلسٹ تانیثیت (Socialist Feminism)

Pamela Abbott اور Claire Wallace نے سوشلسٹ تانیثیت کی طرف یوں اشارہ کیا ہے:

> Marxist feminists argue that the major reason for women's oppression is the exclusion of women from public production and that women's struggle for emancipation is an integral part of the fight for the proletariat (working class) to over throw capitalism. (42)

سوشلسٹ تانیثیت کے حوالے سے ماریا میس Maria Mies نے بھی یہ سوال اٹھایا کہ عورت و مرد کے بیچ جنس پر مبنی کام کا بٹوارہ (Sexual division of labour) کب ہوا یہ زیادہ اہم نہیں ہے بلکہ کس طرح یہ بٹوارہ ظلم و استحصال کا سبب بن گیا اور کیوں یہ نابرابری اور مردانہ تفوق پر مشتمل نظام قرار دے دیا گیا؟ وہ یہ مشورہ دیتی ہیں کہ ''اب ہمیں جنس پر مبنی کام کے بٹوارے کو خاندان سے جڑے ہوئے مسئلے کی شکل میں نہیں دیکھنا چاہیے بلکہ پورے معاشرے کے ڈھانچے سے جڑا ہوا مسئلہ ماننا چاہیے۔ سُر بجتا رہے کے محاکے کے مطابق:

सत्तर के दशक में समाजवादी नारीवादियों ने पारिवारिक श्रम पर बहस की शुरूआत की और परंपरागत मार्क्सवाद की यह कहते हुए आलोचना की कि उन्होंने पूंजीवाद को बनाए रखने में महिलाओं के पारिवारिक श्रम की भूमिका की अनदेखी की है। सार्वजनिक उत्पादन पर ध्यान केन्द्रित करने के जरिए, घर के भीतर किए जाने वाले श्रम के महत्व और आर्थिक मूल्य को नकार दिया गया था। समाजवादी, नारीवादियों ने कहा कि स्त्री के घरेलू श्रम ने पुरुष और पूंजीवाद दोनों को लाभ पहुंचाया है। घर के भीतर स्त्री का अवैतनिक श्रम दो चीजें मुहैया कराता है। (क) देखभाल और भोजन आदि बनाने के कारण पुरुष श्रमिकों का दैनिक श्रम और (ख) बच्चा जनने और उसके लालन–पालन के जरिए भविश्य की श्रमशक्ति। यहां वह संदर्भ था जिसमें मारिया, रोजाई, डाला कास्टो और सेलम जेम्स जैसी नारीवादियों ने घरेलू श्रम के लिए वेतन का प्रश्न उठाया था।(43)

سوشلسٹ تانیثیت کی علمبردار زیلاہ آئینسٹین کا ماننا ہے کہ ہمارے لیے عورت کی الگ الگ شناخت مثلاً ماں، محنت کش، گھریلو عورت، روزگار کرنے والی عورت (Reproducer and Producer) اور ان سے وابستہ مسائل کو ایک دھاگے میں پرو کر اس کا معائنہ کرنا نہایت ضروری ہے کیوں کہ عورت کے استحصال کے پیچھے پدرسری سماج اور سرمایہ دارانہ نظام کا آپس میں گٹھ جوڑ ہے۔ ان کی نگاہ میں:

समाज में एक ओर तो पूंजीवादी श्रम प्रकिया है जिसमें श्रमिक का शोषण होता है। दूसरी ओर पितृसत्तात्मक

लिंग आधारित पदानुक्रम (Hierarchy) है, जिसमें माता, घेरलू श्रमिक और उपभोक्ता के रूप में औरत का दमन होता है।(44)

زیلاہ آئینسٹین کے بقول پدرانہ سماج میں عورت اور مرد کے درمیان حیاتیاتی افتراق زیادہ اہمیت کا حامل نہیں ہے بلکہ یہ اس بات پر زیادہ فوکس کرتا ہے کہ نظریاتی اور سیاسی سطح پر اس تفریق کی تشریح کس طریقے سے پیش کی جاتی ہے۔

سوشلسٹ تانیثیت پسند عورتیں سرمایہ دارانہ نظام کی مخالف رہی ہیں۔ ان کا ماننا ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام اور پدرانہ نظام ایک دوسرے کے لیے معاون ثابت ہوتے ہیں، بھلے ہی مردانہ تفاخر کے روپ میں پدرانہ سماج، سرمایہ دارانہ نظام سے پہلے سے ہی قائم ہے لیکن وہ سرمایہ دارانہ نظام کی قیادت میں مزید نشو ونما پاتا ہے اور سرمایہ دارانہ نظام سے نہ صرف تقویت حاصل کرتا ہے بلکہ اپنے آپ کو مستحکم و پائیدار بناتا ہے۔

سوشلسٹ تانیثیت کے حامیوں کا ماننا ہے کہ سرمایہ دار عورتوں پر ظلم وزیادتی کے تیئں زیادہ فکر مند نہیں تھے بلکہ وہ صرف اس ثبوت کو فراہم کرنے میں لگے تھے کہ کس طرح سرمایہ کی افزائش کے لیے عورتوں کی محنت ضروری ہے۔ لیکن سوشلسٹ تانیثیت کے حامیوں نے عورتوں کی صورت حال کو مرکز ومحور بناتے ہوئے اس بات پر زور دیا کہ سرمایہ دارانہ پدرانہ نظام میں عورتیں سماج کی تخلیق وتعمیر کے لیے نہایت ضروری کام انجام دیتی ہیں۔ جن گھروں میں ایک سال سے چھوٹا بچہ ہو وہاں عورتیں فی ہفتہ ۷۰ سے ۷۷ گھنٹے تک گھریلو کام انجام دیتی ہیں۔ اگر عورتیں گھر کے باہر بھی کام کرتی ہوں تب بھی ان کے گھریلو کام کاج میں ذرہ برابر فرق نہیں آتا۔ سماج کی تخلیق وتعمیر کے لیے جہاں اس قسم کے نامعقول ماحول میسر ہوں وہاں فی گھنٹہ اتنا لمبا کام کرتے رہنے کے باوجود عورتوں کو اس کے لیے تنخواہ یا کسی اور شکل میں کوئی معاوضہ بھی نہیں ملتا ہے۔ ظاہر ہے اس محنت کو پیداکاری یا غیر پیداکاری محنت کے خانے میں بانٹ دیا جائے یا اسے جنس سے منسلک پیداکاری کام کہا جائے۔ ہر

حالت میں یہ ایک طرح کا استحصال ہی تھا۔ انگلز کے بقول عورتوں کو نجات حاصل کرنا تب تک ممکن نہیں تھا جب تک کہ عورتیں گھریلو کام کاج چھوڑ کر گھر کے باہر مزدوری ملنے والے کام کو نہیں قبول کر لیتی تھیں۔

ترقی پسند تانیثیت: Progressive Feminism

ترقی پسند تانیثیت عورت اور مرد کے درمیان فرق نہیں کرتی ہے مگر وہ مغرب کے بالائی کلچر کو جو سرمایہ دارانہ جمہوریت واقتصادیات اور کاروباری سیاست کی بنیادی ضرورت ہوتی ہے، رد کرتی ہے۔ ترقی پسند تانیثیت نے نہ صرف مغرب کی خواتین کے ایک حلقے میں بیداری پیدا کی بلکہ ان کے انداز نظر کو بھی بدلا کہ وہ اپنی جسی، خود مختار اور حیاتی وجود پر مرد کی ایک طرفہ اجارہ داری کو تسلیم نہیں کریں اور ان سے توقع رکھیں کہ انھیں محض لذت ومسرت کشید کرنے کے لیے بطور معروض استعمال نہ کیا جائے۔ 45

سیاہ فام تانیثیت: Black Feminism

Claire اور Pamela کے اشارے کے مطابق:

> Black feminists argue that a feminist perspective needs to take into account the differential situation for racialised women as well as racialised men, and therefore, their solution is to fight for liberation for Black people as well as women.(46)

اس نظریے نے سفید فام پدرانہ سماج میں سیاہ فام عورتوں کے سہ طرفہ (Triple) استحصال (جنس، رنگ اور طبقہ کی بنیاد پر) پر تنقید کیا کہ سفید فام عورتوں کی تحریک میں سیاہ فام عورتوں کے استحصال کو موضوع نہیں بنایا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں نسلوں میں

سماجی واقتصادی فرق ہے۔ سیاہ فام عورتوں کے استحصال میں سفید فام عورتیں شامل رہی ہیں اس لیے عورتوں کے نجی تجربات کی بنیاد پر ان کے استحصال کی اصل شکل کو واضح کرنا ضروری ہے۔ ریاض صدیقی کے الفاظ میں:

''۱۹۹۴ میں اپنے خاتمے سے پہلے فیمنسٹ تحریک Feminist Movement ایک درجن دھڑوں میں بٹ چکی تھی اور ان کے مابین فکری اختلاف کی ریکھائیں بن گئی تھیں۔ ان دھڑوں میں زیادہ متحرک اور فعال امریکہ کے افریقی شہریوں کا تھا جو نسلی امتیاز کے فاتح اور انسانی حقوق کے حصول کے لیے جنگ کر رہا تھا۔ سفید فام اور سیاہ فام فیمنسٹوں کے درمیان اتحاد واشتراک کا ہمیشہ ہی فقدان رہا۔ انسان دوستی کی بنیاد پر جن سفید فام فیمنسٹ دانشوروں اور کارکنوں نے سیاہ فام فیمنسٹوں کی حمایت کی تھی وہ بھی خود کو نسلی امتیاز کے شعور سے پوری طرح الگ نہیں کر سکیں، امتیاز کا یہ شعور سفید فام نسل کے مزاج کا حصہ ہے۔'' (۴۷)

سیاہ فام عورتوں کے ذہنی جذباتی سماجی مسائل کو ایلیس واکر باربرا اسمتھ اور لورین ہنسل وغیرہ جیسے تانیثیت پسندوں نے اپنے بحث کا موضوع بنایا کہ سیاہ فام عورتوں کی تخلیقی صلاحیتوں اور ان کے سماجی، جذباتی اور گھٹے ہوئے جذبات اور احساسات کو منظر عام پر لایا جائے۔ پروفیسر سید محمد عقیل تانیثی تنقید کو سیاہ فام عورتوں کے مسائل کا جائزہ لینے کے لیے ضروری مانتے ہیں۔ ان کے مطابق:

''تانیثی تنقید کو سیاہ فام ادب میں سیاہ فام عورتوں کے مسئلوں کو لینا چاہیے۔ اور ان کا بھی تجزیہ پیش کرنا چاہیے کم از کم ان ناقدین کو تو ضرور ادھر کی فکر کرنی چاہیے جو رنگ ونسل کی عصبیت سے الگ ہیں۔ یہ ایک نئی ادبی ہوا ہے جہاں ادب سے محرومی Illiteracy ذات پات، جرگہ بندی، رنگ ونسل بندی اور عجیب وغریب جنسی تجربے اور استحصال کی صورتیں ہیں جن کا اظہار سیاہ فام

ادب میں سیاہ فام نسواں کر رہا ہے۔ جہاں سفید رسالے اور سفید پبلشرز ان کالی عورتوں کی تخلیقات کی اشاعت تک سے انکار کرتے ہیں پھر اس انکار اور رنگ ونسل کے بھید بھاؤ سے یہ سیاہ فام عورتیں کیسی ذہنی جذباتی صورتوں سے گذر کر اپنا ادب تخلیق کرتی ہیں، تانیثی ناقدین کو، ان صورتوں کا بھی تجزیہ اپنی تنقید میں غیر متعصب ہو کر رحم دلی سے پیش کرنا چاہیے کہ تانیثیت صرف سفید فام ہی کا بوجھ (White mans burden) اور مسئلہ نہیں ہے پھر اس تنقید میں سیاہ فام شناخت یعنی Black Identity بھی ہونی چاہیے۔" (۴۸)

اس لحاظ سے بیسویں صدی عورتوں کی غلامی اور حیوانی جبر کے انسداد کی تحریک ثابت ہوئی جس نے انسانی حقوق کی بازیافت کے لئے متعدد تحریکات کا آغاز کیا۔ سیاہ فام تانیثیت بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ اس نے سیاہ فام تانیثی نظریے میں ایک نئی لہر پیدا کی اور آفاقی بہن کے رشتے Universal Sisterhood کو ریزہ ریزہ کر دیا۔ جیسا کہ ٹیٹل (Tattle) نے اشارہ کیا ہے:

Although (it has) suffered the fate of most women of being last to history. (49)

مختصر یہ کہ سیاہ فام تانیثیت اس لیے وجود میں آئی کہ اس کے مطابق سفید فام تانیثیت کی کوئی بھی شکل انھیں انصاف نہیں دلا سکتی تھی۔ کیوں کہ ان کے مسائل بالکل مختلف تھے۔ سیاہ فام لوگوں کا بغیر کسی جنسی فرق کے ہمیشہ سے ہی استحصال ہوتا آیا ہے جیسا کہ عورتوں کا۔ یہاں تک کہ سیاہ فام مرد بھی اس استحصال کے شکار رہے ہیں جب کہ انھوں نے اپنی عورتوں کا اس طرح استحصال نہیں کیا جیسا سفید فام مردوں نے کیا۔ اس لیے سیاہ فام تانیثیت کا مطالبہ ہے کہ مردوں کو بھی اس تحریک میں بطور مظلوم شامل کیا جانا چاہیے۔ گویا اس نظریے کی تنقید کا نشانہ وہ سفید فام عورتیں بھی تھیں جو سماجی واقتصادی طور پر خوش حال رہی ہیں۔ اس لیے سفید فام وسیاہ فام عورتوں کے مسائل اور اس کے حل کے طریقہ کار میں نمایاں فرق ہے۔

لیسبین تانیثیت: Lesbian Feminism

لیسبین تانیثیت پسندوں کے نقطہ نگاہ سے جنسی معاملہ نجی و انفرادی مسئلہ ہے۔ جو جس طرح چاہے اپنی جنسی خواہشات کی تکمیل کرسکتا ہے، جو ہر شخص کا فطری و پیدائشی حق ہے لیکن پدرانہ سوسائٹی میں اسے مخرب الاخلاق مانا جاتا ہے۔ گویا ان کی رو سے Lesbianism کو مزید بدنام یا مخرب الاخلاق نہیں ٹھہرایا جانا چاہیے۔ بلکہ اس فکر کو تانیثیت کی تحریک، تاریخ اور سماج میں نمایاں مقام عطا کیا جانا چاہیے۔ 'میری جون' لکھتی ہیں کہ:

> लेस्बियन नारीवादियों की पहली शिकायत यह थी कि मुख्यधारा के नारीवादी स्त्री–पुरुष संबंधों पर अत्याधिक ध्यान देते रहे हैं और स्त्री–स्त्री संबंधों के प्रति उदासीन रहे हैं। लेस्बियन नारीवादी चाहते हैं कि अन्य नारीवादी भी यह स्वीकार करें कि लेस्बियन संबंध (स्त्रियों में आपसी रिश्ते) का मुद्दा केवल यौनिकता ही नहीं, दैनिक जीवन के हर पहलू से जुड़ा हुआ है। लेस्बियन महिलाओं को, रोगियों का दर्जा देकर समाज उनके जीवन के प्रत्येक पक्ष में नकारात्मक हस्तक्षेप करता है। समाज में उनके लिए इतनी घृणा और द्वेश–भाव है कि उनको नौकरियां, रहने का मकान मुश्किल से मिलते हैं। यह भी मान लिया जाता है कि स्त्री होने के बावजूद वे अन्य स्त्रियों की तरह अपने बच्चों की देखभाल नहीं कर पाएंगी। समाज की प्रताड़ना के डर से वे अपनी असलियत को छुपाए रखने के लिए मजबूर हो जाती हैं और इसके फलस्वरूप समाज में रहते हुए भी अदृश्य बन जाती हैं। लेस्बियन नारीवादियों की दूसरी शिकायत यह थी

कि विषम लैंगिक नारीवादी इस तथ्य को अनदेखा कर देती हैं कि विषम लैंगिकता भी एक ऐसा संस्थान है जो समाज के सत्तारूढ़ एवं प्रभुत्ववादी पक्ष का एक अंग है। मुख्यधारा के नारीवादी–पितृसत्ता और लैंगिक भेदभाव के सवालों को अवश्य उठाते हैं। लेकिन वे स्त्री–पुरुष संबंधों की प्राकृतिकता अथवा स्वाभाविकता पर कोई सवाल नहीं उठाते है। लेस्बियन नारीवादियों का मानना है कि और संस्कारों की तरह स्त्री–पुरुष यौनिकता (विषमलैंगिक यौनिकता) भी प्रकृति–सुलभ या कुदरती नहीं बल्कि समाज द्वारा निर्मित संस्कार है।(50)

لہٰذا لیسبین تانیثیت کی حامی خواتین دانشوروں نے مردوں میں ہم جنسیت کے رجحان کو بنیاد بنا کر عورتوں کے سماج میں پائے جانے والے اس رجحان کو حق بہ جانب قرار دیا اور ہر طرف لیسبین تنظیمیں بنائی گئیں جنھوں نے حکمرانوں سے مانگ کی کہ ان حقوق کو بھی آئینی تحفظ دیا جائے۔

تحلیل نفسی پر مبنی تانیثیت: Psychoanalytic Feminism

تحلیل نفسی تانیثی نقادوں کا مقصد ان سماجی تصورات کو منظرِ عام پر لانا ہے جن سے عورتوں کی ذہنی اور جذباتی زندگی متاثر ہوئی ہے۔ (مثلاً روزگار اور گھریلو معاملات زندگی میں ان کی حیثیت کے مسئلے کی مخالفت) بقول پروفیسر عتیق اللہ:

> ''جبر اور علاحدگی یا بے گانگی سے پیدا ہونے والے مسائل اور کرداروں کی سائیکی کا مطالعہ بھی تحلیل نفسی کے ذریعے کیا گیا ہے۔ ان نفسیاتی تانیثی نقادوں نے نہ صرف شخصیات کو مسخ پایا بلکہ ان کے افکار و اعمال کو بھی ٹوٹا پھوٹا یا ادھورا

پایا۔ مرد نے نہ تو عورت کو بحیثیت ایک فرد اور ایک نامیاتی ہستی کے طور پر پیش
کیا اور نہ عورت نے اسے اظہار کی پوری قدرت عطا کی کیوں کہ خالق اور مخلوق
دونوں کا درجہ مخصوص ہے اور ان کی اپنی حدیں متعین کر دی گئی ہیں۔" (۵۱)

تحلیل نفسی تانیثی مفکروں نے اس بات سے بحث کی ہے کہ عورتوں پر ظلم و استحصال کی جڑیں انسانی نفسیات میں پیوست ہیں۔ جس سے رہائی حاصل کرنے کے لیے عورتوں کو خود سے میدان جنگ میں آنا پڑے گا۔ اور اس کے خاتمہ کے لیے باطنی اور سماجی انقلاب لانا پڑے گا تا کہ وہ اپنے اوپر ہو رہے جبر و استحصال کو چیلنج کر سکیں۔ اس نظریے کے نقاد چوڈورد کا کہنا ہے کہ:

> Creates a psychology of male dominance and fear of women in man, it forms a basis for the division of the social world into unequality valued domestic and public spheres, each the province of a different gender. (52)

اس نظریے کی رو سے پدرانہ نظام مرد و عورت کی جنسی تشکیل و تعمیر میں رخنہ ڈالتا ہے۔ اس لیے وہ عورتوں کو ہر شعبے میں آزادی خودمختاری اور خاندان میں اپنی شناخت قائم کرنے پر زور دیتا ہے اور بچوں کی پرورش و پرداخت میں مرد و عورت دونوں کی برابر ساجھے داری کا مطالبہ کرتا ہے تا کہ بچے اپنے ابتدائی زمانے سے ہی مرد و عورت دونوں پر برابر منحصر ہوں اور دونوں کی اہمیت کو برابر تسلیم کریں۔

جدید تانیثیت: Modern Feminism

جدید تانیثیت کو سائنسی ایجادات کی کامیابی کا نتیجہ مانا جاتا ہے کیونکہ سائنس نے تعصب سے پاک نتائج اخذ کیے۔ روشن خیال سوشلسٹ، مارکسی اور شدت پسند تمام رجحانات نے جدیدیت اور اس کی بیداری سے اتفاق کیا ہے۔ یعنی جدیدیت سائنسی غیر

جانبداری کا ایجنڈا ہے۔ جسے جدید مغربی نظریات جھٹلا نہیں سکتے۔ لیکن برعکس اس کے مغرب میں ایک نیا تصور وجود میں آیا جس نے سائنس کو بھی جنسی تعصب پر مبنی قرار دیا کیوں کہ سائنس وٹیکنالوجی کی تحقیقات اوران کے نتائج کی تعبیر کا اختیار ہمیشہ مردوں ہی کے ہاتھ میں رہا ہے۔ اس لیے انہوں نے عورت و مرد کو طاقتور اور کمزور، زبردست اور زیردست کے دھاگے میں باندھ دیا ہے۔ اس طرح سائنس کا مرکز ومحور دو شاخوں میں تقسیم کردیا گیا۔ جہاں ذہن بمقابلہ فطرت (Nature versus minds)، دلیل بمقابلہ جذبات (Emotion versus Reason)، معروضیت بمقابلہ موزونیت (Subjective versus objective)، باہم متصادم ہیں۔ اس سلسلے میں کہا گیا کہ ان دونوں میں پہلے والے نے دوسرے پر فوقیت حاصل کی ہے۔

مابعد جدیداور پس ساختیاتی تانیثیت : Post Modernist and Post Structuralist feminism

مابعد جدیدیت اور پس ساختیات کے بارے میں Pamela اور Clair نے یوں اظہار خیال کیا ہے:

> 'Post Modernist and Post structuralist theories argue that the ideas which are the foundation of social divisions can be explored only through texts or language. The challenge is to construct a discourse from a women point of view. They also argue that rationality, and therefore sociology, is a product of a masculine attempt to objectify, and control the word. The solution is to reject rationality as a form of explanation. (53)

ثنویت پرمبنی تانیثیت: Dual System feminism

اس تانیثی نقطہ نظر کے مطابق:

Dual system feminists argue that women's oppression is both an aspect of capitalism and of patriarchal relations. An end to Capitalism, they argue will not lead automatically to the emancipation of women. Women also need to fight to free themselves from control by men. (54)

مادیت پرست تانیثیت: Materialist feminism

مادیت پرست تانیثی فکر کے حامیوں کا خیال ہے کہ:

Materialist feminists argue that women as a social class are exploited and subordinated by men as a class. (55)

مندرجہ بالا تصورات و نظریات کے علاوہ Cultural feminism, Gandhian feminism, Islamic feminism, جیسے تصورات و رجحانات کے توسط سے تانیثیت کو دیکھنے، سمجھنے اور پرکھنے کی کوششیں کی جاتی رہی ہیں اور یہ سلسلہ تا ہنوز جاری ہے۔ جنھوں نے کم وبیش ایک ہی مقصد کو پیش کرنا اپنا نصب العین بنالیا ہے اور وہ یہ کہ تانیثی تصورات کے مبلغ خاندان قومی اور بین الاقوامی سطح پر انصاف پسند سماجی و اقتصادی نظام کی تشکیل و تعمیر کا ایک سنہرا خواب دیکھ رہے ہیں تا کہ نابرابری جبر و استحصال محکومیت و تابع داری کے متعدد روپ کو جڑ سے اکھاڑ پھینکا جا سکے۔ اس مثبت تشکیل کے لیے مردوں کی شمولیت کو بھی لازمی قرار دیتے ہیں گرچہ ان کا یہ بھی ماننا ہے کہ اس نظام کو پایہ تکمیل تک

پہنچانے میں مردانہ تفاخر اور ظلم وزیادتی اور غیر انسانی سلوک جواب تک مردوں نے عورتوں پر روا رکھا ہے، وہ مواقع میسر نہیں ہوں گے لیکن دوسرے طریقے سے ان کے لیے بھی سود مند ثابت ہوگا۔ مثال کے طور پر اگر خاندان میں تمام بچوں کو (صرف بیٹے کو ہی نہیں) مساوی طور پر تعلیم حاصل کرنے اور فلاح و بہبود کے مواقع فراہم کیے جائیں تو خاندانی اور ملکی سطح پر ترقی و فروغ کو مزید وسعت ملے گی، اگر عورتوں کو ہمیشہ ہی دوسروں پر منحصر لاچار اور بے سہارا بنے رہنے پر مجبور نہیں کیا جائے تو یقیناً خاندان مستحکم اور اقتصادی طور پر خود کفیل ہوگا۔ کیوں کہ کام کرنے اور مزدوری حاصل کرنے والے ہاتھ بڑھ جائیں گے۔ مردوں پر سے بھی اقتصادی ذمہ داریوں کا بار کم ہو جائے گا اور انھیں ایک نئے اور سنہرے سماج میں اپنی ذاتی خواہشوں، تمناؤں اور آرزوؤں کے مطابق زندگی کا سفر طے کرنا آسان ہو جائے گا۔ گویا تانیثی فکر کے علمبرداروں کے مقاصد موجودہ نظام میں عورتوں کو انسانیت کا آدھا حصہ کے طور پر قبول کرنا یا مردانہ بالادستی والی حکومت کے ڈھانچے میں مساوی حقوق پانا ہی نہیں ہے بلکہ وہ سماج اور سماجی رشتوں میں آفاقی تبدیلی چاہتی ہیں، نیز تانیثیت کا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ عورتیں پدرانہ سماج اور مردانہ قدروں اور برتاؤ (Behaviours) کو اپنا لیں اور خود کو اس سانچے میں ڈھال لیں بلکہ تانیثیت کا نصب العین یہ ہے کہ تمام اونچ نیچ بھید بھاؤ کا از سر نو معائنہ کیا جائے اور اس کی تشریح و تعبیر پیش کی جائے۔ دوسرے معنوں میں تانیثیت عورتوں کو مردوں جیسا بنانے کی کوشش نہیں، بلکہ مرد و عورت کی فطرت کے مثبت عناصر کے اشتراک سے ایک مہذب معاشرے کی تشکیل و تعمیر کی کوشش ہے۔

حواشی

1. Gender and religion Encyclopedia of Sociology (VI) P. No. 5561
2. Some Question on Feminism and its Relevance in South Asia, Kamla Bhasin & Nighat Saiyed Khan, p.3

3. International encyclopedia of sociology, p. 1511

4. Modernity Feminism and Women Empowerment, Edited Abha Avasthi— A.K. Srivastava, p. 51

5. Feminism from Pressure to politics, Engela Mills and Garaldine, p. 162

۶۔ تشخص کی تشویش اور لبریشن کا جشن، دیویندر اسر، ص ۲

7. Feminism in South Asia, Kamla Bhasin, p. 5

8. Feminist practice and post structuralist theory, Chris Weedon, p1

9. Modernity, Feminism and Women empowerment, Editted Abha Avasthi and A.K. Srivasthva, p.52

۱۰۔ ترجیحات، پروفیسر عتیق اللہ، ص ۷

۱۱۔ متن کی تانیثی قرأت، قاضی افضال حسین، ص ۴۷

12. Modernity Feminism and Women Empowerment, Edited Avasthi and A.K. Srivastha, p. 35

13. What is Feminism, Rosalind Delmar Page no. 29

۱۴۔ تانیثیت ایک سیاقی مطالعہ، پروفیسر عتیق اللہ، ص ۳۰

۱۵۔ تانیثی تنقید، ایک تعارف، پروفیسر ساجدہ زیدی، ص ۴۶

۱۶۔ بحوالہ تانیثیت: ایک سیاقی مطالعہ، پروفیسر عتیق اللہ، ص ۳۵

۱۷۔ بحوالہ تانیثیت ایک تنقیدی تھیوری، پروفیسر عتیق اللہ، ص ۳۱

۱۸۔ بحوالہ تانیثیت ایک سیاقی مطالعہ، پروفیسر عتیق اللہ، ص ۳۸

۱۹۔ تانیثیت ایک تنقیدی تھیوری، پروفیسر عتیق اللہ، ص ۷۲

۲۰۔ جنس کی تاریخ، سیمون دی بوار، Simone De Beauvoir، ص ۲۳

۲۱۔ شب خون، اداریہ، پروفیسر شمس الرحمٰن فاروقی، ص ۵
۲۲۔ تشخص کی تشویش اور لبریشن کا جشن، دیویندر اسر، ص ۵
23. Modernity, Feminism and Women Empowerment, Abha Avasthi, A.K. Srivastha, p. 51
۲۴۔ تشخص کی تشویش اور لبریشن کا جشن، دیویندر اسر، ص ۴
25. नरीवादी राजनीति, संघर्ष एवम मुददे, निवेदिता मेनन, जिनी लोकनीता, पृ 10
۲۶۔ بحوالہ فیمنسٹ ادب کا مسئلہ، ریاض صدیقی، ص ۸
۲۷۔ جنس کی تاریخ، سیمون دی بوار، ص ۱۸
۲۸۔ ایضاً، ص ۴۸
۲۹۔ بحوالہ فیمنسٹ ادب کا مسئلہ، ریاض صدیقی، ص ۵
۳۰۔ تانیثی تنقید ایک تنقیدی تھیوری، پروفیسر ساجدہ زیدی، ص ۳۶
۳۱۔ بحوالہ تانیثیت ایک سیاقی مطالعہ، پروفیسر عتیق اللہ، ص ۳۹
۳۲۔ بحوالہ تانیثیت ایک تنقیدی تھیوری، پروفیسر سید محمد عقیل، ص ۴۷
۳۳۔ بحوالہ، تانیثیت ایک سیاقی مطالعہ، پروفیسر عتیق اللہ، ص ۳۶
34. Beyond Feminism, Cornetius. F. Murphy, p17
35. Feminist politics and Human Nature, Alison M. Jaggar, p176
36. Feminist Perspective in Sociology, Pemela, Claire, p.31
37. नारीवादी राजनीति संघर्ष एवम मुदद, मालती सुब्राहण्यम, पृ 25
38. नारीवादी सिद्वान्त एक तुलनात्मक परिप्रेक्ष, सुरान्जिता रे, पृ 52
39. Feminism in South Asia, Kamla Bhasin, p.26
40. रेडिकल नारीवाद, सीमा दास, पृ 42
41. Ibid

42. Feminist Perspective in Sociology, Pamela-Claire, p32

43. नारीवादी सिद्वान्त एक तुलनात्मक परिप्रेक्ष, सुरान्जिता रे, पृ 52

44. पितृसत्ता क्या है, कमला भसीन, पृ 32

۴۵۔ فیمنسٹ ادب کا مسئلہ، ریاض صدیقی، ص ۸

46. Feminist Perspective in Sociology, Pamela Claire, p.32

۴۷۔ فیمنسٹ ادب کا مسئلہ، ریاض صدیقی، ص ۱۴

۴۸۔ تانیثیت ایک تنقیدی تھیوری، پروفیسر سید محمد عقیل، ص ۵۲

49. In reference with feminism and education, Tattle, p. 41

50. पश्चिम में समकालीन महिला आंदोलन, मेरी जान, पृ 123

۵۱۔ تانیثیت ایک سیاقی مطالعہ، پروفیسر عتیق اللہ، ص ۳۴

52. Feminism and Education, Chodorow, p.65

53. Feminist Perspective in Sociology, Pamela Clair, p.32

54. ibid

55. ibid

تانیثیت کا بین الاقوامی تناظر

بین الاقوامی تناظر میں تانیثیت کا اگر ہم جائزہ لیں تو ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ عورت کو غلام، کمزور، کمتر اور ماتحت سمجھنے کا معاملہ عالمگیر ہے اور زمانہ قدیم سے رائج ہونے کی وجہ سے اس کو فطری سمجھا جانے لگا ہے۔ عورتوں کو جب اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کے مواقع میسر نہیں ہوئے تو ان کے اندر کی قوتیں پژمردہ ہو گئیں اور شعبہ ہائے زندگی میں مرد کو اولیت حاصل ہو گئی اور عورت سے یہی توقع کی گئی کہ وہ مرد کی خدمت، اس کی خوشنودی اور اس کی ناز برداری کے لئے پیدا ہوئی ہے اور اس کو تسکین و آسودگی اور فرحت مہیا کرنے کا بہترین ذریعہ ہے نیز اسے شوہر کی تابع فرماں بردار رہ کر گھر کی چار دیواری میں بند رہ کر گھر داری کرنا ہے، بچوں کی پرورش اور نگہداشت کرنا ہے، بقول کشور ناہید:

> ''معاشی، ذہنی اور سماجی سطح پر ہر طرح مرد کے اختیارات اور حاکمیت کی فرمانبرداری کو روٹی، کپڑا، مکان، تعریف، آرام اور نگہداشت کی بیڑیاں صبح و شام دے کر، اپنے وجود سے غفلت کی نیند سلا دیا جاتا ہے۔ اگر کسی نے اس نیند میں بڑبڑانے کی کوشش کی تو اس کو بتایا گیا کہ تم جسمانی طور پر کمزور ہو۔ تم ہر ماہ آٹھ دن خصوصی ماہواری کی وجہ سے دماغی طور پر ٹھیک نہیں رہتیں۔ تم صرف بچے پیدا کرنے اور اگر فرصت ہو تو مرد کو سجدہ کرنے کے لیے ہو، تم چراغ خانہ

ہو، تم پیمبر نہ بن سکیں۔ اس لیے معاشرہ میں اعلیٰ اقدار تمہارا مقدر نہیں ہوسکتیں۔"(۱)

انہی ساری کمیوں اور کمزوریوں کا احساس دلا دلا کر اسے کمزور صنف اور مرد سے ایک الگ وجود ماننے پر مجبور کر دیا گیا۔ دوسرے اسے مذہبی اور سماجی تعلیم سے بھی محروم کر دیا گیا اس لیے وہ علوم وفنون میں مردوں سے بہت پیچھے رہ گئی اور پھر یہ پالیسی اپنائی گئی کہ عورتیں محدود استعداد ولیاقت اور تنگ دل ودماغ کی مالک ہیں۔ کشور ناہید کے تجزیے کے مطابق:

"زیادہ تر محققوں نے یہ فتویٰ دیا کہ عورت میں تخلیقی اور اعلیٰ تخلیقی صلاحیت نہیں ہوتی ہے۔"(۲)

معاشرے میں مرد اور عورت کے لیے الگ الگ اخلاقی معیار و اقدار وضع کیے جانے لگے جس میں عورتوں کو حصار میں مقید کر دیا گیا اور مردوں کو ہر قسم کی آزادی سے سرفراز کیا گیا بقول Joun Stuart Mill:

"سماج میں ایک ناکارہ مرد کو ایک ذہین اور تیز عورت پر اس لیے ترجیح دیتے ہیں کہ وہ مرد ہے۔"(۳)

معاشرے میں مرد کو ہر اعتبار سے اولیت وفوقیت حاصل رہی ہے۔ مردوں نے مذہبی احکامات کی بھی غلط تشریح وتعبیر اپنے ہی مفاد کے تحت پیش کر کے عورت کو اس بات کا قوی یقین دلا دیا کہ وہ ہر اعتبار سے مرد سے کمتر ہے۔ اس لیے اس کو اپنے دین ودنیا کو سنوارنے کے لیے مرد کی خوشنودی کرنی ہوگی دوسرے عورت کو بھی خود اپنی اس کمتر حیثیت کا اتنا یقین ہو گیا کہ وہ اسی کو اپنا مقدر سمجھ کر شاد اور مست رہنے لگی اور ظلم وزیادتی اور اپنے تئیں ناانصافی کو اپنی قسمت سمجھ کر برداشت کرنے لگی یا پھر بعض عورتوں نے مردوں کو اپنے کنٹرول میں کرنے اور اپنا ہم خیال بنانے کے لئے کچھ ایسے طریقوں کو اپنانا شروع کر دیا جو

ظاہراً اس کے حق میں ہوتے تھے، اس کی اہمیت کو بڑھاتے تھے، اس کی طرف مرد کی توجہ مرکوز ہوتی تھی مگر خود اس کی ذات کی نفی کرتے تھے۔ جیسا کہ منو نے کہا ہے کہ:

''عورتوں کو زیورات کی دولت سے مالا مال کردو اور گھر کے کاموں میں اس کو اس قدر مصروف رکھو کہ اس کو شوہر کی تابعداری کے علاوہ اور کچھ سوچنے سمجھنے کا موقع ہی نہ ملے، اسی طرح عورتیں مردوں کا لاڈ پیار حاصل کر کے ناز نخرے کرنے لگیں اور زیوروں کے کھلونے سے خود کو بہلانے لگیں ان کو گھر کی رانی اور ملکہ کہہ کر بے وقوف بنایا جاتا رہا اور اس سے برتاؤ غلام کا سا ہوتا رہا۔'' (۴)

یعنی جب ہم عالمی سماج کا مطالعہ کرتے ہیں تو یہی نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ زمانہ قدیم سے ہی عورت کو مرد نے اپنا محکوم، ماتحت اور غلام بنا کر رکھا اس کی بڑی وجہ عورت کا جسمانی اور ذہنی طور پر مرد کے مقابلے میں طاقتور نہ ہونا، اس کی نرمی، نازک دلی، رحم دلی اور دوسروں سے بے پناہ شفقت و محبت، اسی طرح اس کی دوسری خصوصیات یعنی اس کا ماں بننا، جذباتی و معاشی طور پر مردوں پر انحصار وغیرہ ان کی انہی کمزوریوں سے فائدہ اٹھا کر مرد عورت کا آقا اور محافظ بن بیٹھا۔ جیسا کہ زبیر صدیقی کہتے ہیں:

''اس میں شک نہیں کہ جب مرد نے اپنی جسمانی طاقت اور اعلیٰ دماغی صلاحیت کی وجہ سے عورت پر غلبہ حاصل کیا ہے تو اس نے عورت کے فطری حقوق اس سے سلب کر لیے اور اسے تحصیل علم سے اور اپنے دماغی قوی کو ترقی دینے سے محروم رکھا۔ آہستہ آہستہ چین میں ہندوستان میں ویدک زمانے کے بعد یونان اور سارے مغربی ممالک میں عورت کے خلاف سخت متعصبانہ خیالات پھیل گئے۔'' (۵)

بات یہیں نہیں تھی بلکہ عورت کو اس بات کا بھی یقین دلایا گیا کہ وہ ہر بات میں مرد کی مرہون منت ہے، مثلاً ماں بننا عورت کی سب سے بڑی خواہش اور اس کی خوشی مانی

جاتی ہے مگر بغیر مرد کے کیا وہ ماں بن سکتی ہے؟ مگر ماں بننے کے سارے مراحل وہ اکیلی ہی طے کرتی ہے۔ اور اس کے بعد بھی بچے کی پرورش و پرداخت کی ساری ذمہ داری ماں کے سر ہوتی ہے مگر بچے کا مالک باپ بن جاتا ہے اور جب چاہتا ہے وہ عورت کو ماں بنا کر بچے کے باپ ہونے سے انکار کر دیتا ہے۔ اور عورت کو بغیر باپ کے بچہ پیدا کرنے کی رسوائی بھی سہنی پڑتی ہے اور اس کی ذمہ داری بھی اٹھانی پڑتی ہے۔ اس کو حالت حیض میں گندہ اور ناپاک سمجھا جانے لگا اور یہ خیال کیا جانے لگا کہ عورت کے ساتھ یہ وبال جان ہے جن سے مرد آزاد ہے۔ اس لیے مرد برتر اور عورت کمتر ہے اور عورت کے لیے اس قسم کی خیال آرائیاں کی جانے لگیں کہ: (۶)

> ''عورت احمق اور متلون مزاج ہوتی ہے اسے ترقی دینا خدائی قانون اور فطرت کے خلاف ہے۔'' (۷)

قدرت نے عورت کو حیاتیاتی طور پر مرد سے مختلف ضرور بنایا ہے مگر اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ اسے کمتر تسلیم کیا جائے لیکن اس امتیاز کو معاشرے میں کمتری کا درجہ مرد نے دیا ہے۔ اور سماج میں عورت کا کردار یا اس کی شخصیت کو فطرت نے نہیں بلکہ معاشرتی رسم و رواج نے مسخ کیا جسے بدلا جا سکتا ہے۔ سماج میں عورت کی کمتر و کہتر حیثیت تمام ممالک میں یکساں تھی۔ ۱۹۱۸ء میں چین میں Chan Hung Mai نے کہا تھا کہ:

> There is no one in the world who is no educated and there is no one whom we can afford not to educate why be neglectful only in regard to girls, just leaving infancy, they are raised and protected deep in the women's quarters they are not like the boys who go out with fellow and

outside and who benefit from the encouragement of teacher and friends when girls grow older they embroider to proper their dewries and that is all.(8)

بلکہ پورے یورپ میں بھی عورت کی یہی حیثیت تھی اور اس لحاظ سے عورتوں اور مردوں کے درمیان کام کے فرائض بھی جدا جدا تھے۔ یعنی مرد ذریعہ معاش فراہم کرتا تھا اس لیے اس کو برتری و فوقیت حاصل ہوئی۔ اس کی ابتداء ۱۸ ویں صدی میں اس طرح ہوئی کہ جب صنعتی ترقی ہوئی، فیکٹریاں وجود میں آئیں، صنعتیں قائم ہوئیں، قصبے شہروں میں اور شہر بڑے بڑے شہروں میں تبدیل ہونے لگے، مردوں اور عورتوں کی ذمہ داریاں بھی الگ الگ تقسیم کردی گئیں اور پھر یہ خیال (Notion) فروغ پانے لگا کہ مرد معاشی حالت کو بہتر بنانے کا ضامن ہے اس لیے وہ برتر ہے، یہیں سے Bread winner اور House wife کی اصطلاحیں وجود میں آئیں اور اس طرح مرد اور عورت کی دنیا الگ الگ خانوں میں بٹ گئی۔

مغرب کی تاریخ شاہد ہے کہ جاگیرداری کا سرمایہ داری میں تبدیل ہونا ایک اہم واقعہ ثابت ہوا کیونکہ جاگیردارانہ سماج میں عورت و مرد معاش کے حصول کے لئے ایک دوسرے کے شریک کار تھے۔ ذرائع پیداوار اور اس کی کھپت سے دونوں کا رشتہ تقریباً یکساں تھا۔ بلکہ دونوں گھریلو معاش کو مستحکم بناتے تھے۔ گھرداری اور باہرداری (کام کرنے کی زندگی) میں کوئی تفرق نہیں تھی۔ لیکن سترہویں صدی میں جب سرمایہ دارانہ نظام عالم وجود میں آیا تو اس کے بعد تمام نظم وضبط کو ڈرامائی انداز میں تبدیل کرنا شروع کردیا۔ لوگ زمین سے بے دخل کیئے جانے لگے انھیں گھر چھوڑ کر باہر روزگار کی تلاش میں جانا پڑا۔ مزدور طبقے میں مرد و عورت دونوں شامل تھے، صرف متوسط طبقے میں ذریعہ معاش کے حصول کی

ذمہ داری مردوں کے سر سونپی گئی۔ جس کی وجہ سے ان کے اندر duality تفریق پیدا ہوئی، مثلاً کھپت و پیداوار، گھریلو کام اور گھر سے باہر کا کام عوام اور خواص وغیرہ، ان میں سے عورتوں کے لیے کھپت، گھریلو ذمہ داری اور پردہ یا گوشہ نشینی کو ان کا فطری حصہ کہا گیا اور مرد کو گھر سے باہر کی ایک نئی دنیا بنانے کی اجازت مل گئی۔ ایک تجارت و روزگار کی دنیا، ایک سیاست کی دنیا، ایک لاگت کی دنیا، ایک قانون کی دنیا، یعنی ایک سرمایہ دارانہ اور مردانہ حاکمیت کی دنیا، دوسرے لفظوں میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ سرمایہ داری کی سیاسی اقتصادیات نے جنسی تفریق کی فضا ہموار کی۔

لیکن اس سمت میں اٹھارہویں صدی کے آخر اور انیسویں صدی کے آغاز کا دور اپنی ہمہ جہت تبدیلیوں کی وجہ سے بہت اہمیت کا حامل ہے۔ اس زمانے میں انسانی زندگی کے ہر شعبے میں بے شمار تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ خواہ وہ سائنس و ٹکنالوجی کا شعبہ ہو سیاست کا میدان ہو یا فلسفے کا۔ پوری انسانیت ایک ہنگامی صورت حال سے دوچار ہوئی۔ خاندانی شیرازہ بندی بکھرنے لگی، قدیم اقدار حیات بکھرنے لگے اور نئے اقدار حیات کے نقوش واضح ہونے لگے۔ ان تغیر پذیر حالات نے جہاں انسانی تہذیب و تمدن اور طرز رہائش کو متاثر کیا وہیں اخلاقی اقدار اور فکر و فلسفہ کو بھی بدلنے پر مجبور کیا۔ اس تناظر میں مساوات، انصاف، امن و سکون، آزادی اور اپنے پیدائشی حقوق کے حصول کی آوازیں دنیا کے ہر خطے سے سنائی دینے لگیں۔ اور وہ تمام طبقے جو نسل، رنگ، علاقائیت اور پیشے کی بنیاد پر تعصب اور غیر انسانی سلوک کا شکار ہو رہے تھے ان کی نگاہیں کھل گئیں اب وہ خواب غفلت سے بیدار ہو گئے اور اپنے اوپر ہو رہے جبر و استحصال کے خلاف آوازیں بلند کرنے لگے اور متحد ہونے لگے۔ ان طبقات میں ایک طبقہ عورتوں کا بھی تھا، جو صدیوں سے ظلم و زیادتی اور جبر و استحصال کا شکار رہا ہے۔ گرچہ انسانی تہذیب و تمدن کے ارتقاء میں ان کی برابر کی حصہ داری رہی ہے لیکن زمانہ قدیم سے ہی انھیں خاندان اور معاشرہ میں دوسرے درجے کا مخلوق سمجھا

جا تا رہا ہے۔ بقول پروفیسر عتیق اللہ:

''اس فریم میں عورت جو کئی قسم کی مذہبی، اخلاقی اور تہذیبی ناانصافیوں کی بہت پہلے سے شکار چلی آ رہی تھی ایک بالکل نئے انسانی مسئلے سے دوچار ہوتی ہے، خاندانی شیرازہ بندی کی شکست کے بعد اس پورے تناظر میں اس کی انفرادیت اور حیثیت کا سوال ایک دم ابھر آیا۔ مبنی بر مرد سماج کی ادارہ بندیاں، عورت کی آزادی کے حق میں نہیں تھیں مگر آزادی کا مسئلہ اتنی اہمیت نہیں رکھتا جتنا کہ تیزی سے بدلتے ہوئے سیاسی اور سماجی صورت حالات میں اسے ایک زندہ اور فعال عضویت کے طور پر قبول کرنے کا سوال تھا۔ ایک علاحدہ صنف یا جنس کے نام پر اس کا مسلسل استحصال ہوتا رہا، اس استحصال میں جذباتی اور جنسی استحصال کے علاوہ سرے سے اس کی ذات اور اس کے فرد کا رد بھی شامل تھا۔ اسے بالجبر دوسرے درجے کی مخلوق بن کر رہنا پڑا اور وہ آہستہ آہستہ ایک استعمال میں آنے والی شے یا محض ایک آلہ کار بن کر رہ گئی۔ اور وہ بھی ایک ایسا آلہ کار جسے مرد کے تئیں ہمیشہ وفادار بن کر رہنا ہے مرد نے اپنے مفادات کے تحفظ کے لیے اسے تابع مہمل بنالیا اور وہ ایک مستقل نفسیاتی عارضے کا شکار ہوگئی۔ اس کی اپنی کوئی شخصیت تھی، نہ ذات نہ آواز۔'' (۹)

لیکن پہلی جنگ عظیم کے بعد اور خاص طور پر انقلاب فرانس اور صنعتی انقلاب سے پیدا شدہ حالات کے زیر اثر خاندانی شیرازہ بندی کی شکست اور روسو کی انفرادیت یا فرد کی آزادی اور سماجی رشتے کے نظریات کے زیر اثر جو افکار اور اداروں میں تبدیلی رونما ہوئی ان محرکات کے تحت آزادی، انصاف، مساوات، فرد کی آزادی اور ذات کی شناخت کے ساتھ ساتھ حقوق نسواں بھی ایک اہم سوال بن کر منظر عام پر آیا۔ ترقی یافتہ ممالک خاص طور سے برطانیہ، فرانس اور امریکہ میں حقوق نسواں کی تحریک مختلف احتجاجی شکلوں میں زور پکڑتی رہی اور آج وہی تحریک تانیثیت کی شکل اختیار کر چکی ہے۔

تانیثی تحریک یا تانیثیت حقیقی معنوں میں زندگی کے تمام شعبوں میں صنفی مساوات کی دعویدار رہی ہے۔ تانیثیت کے آثار ہمیں سب سے پہلے انگلینڈ کی مصنفہ میری وولس ٹونکرافٹ کی تصنیف A Vindication of the rights of Women 1792 میں دکھائی دیتے ہیں۔ یہ کتاب مصنفہ نے ایڈمنڈ برک کی تصنیف A vindication of the rights of man 1790 کے جواب میں لکھی تھی۔ برک نے اپنی اس کتاب میں مردوں کے حقوق کی حمایت کی تھی اور عورتوں پر مردوں کی بالادستی کے رویے کو صحیح ثابت کرنے کی کوشش کی تھی لیکن میری وولس ٹونکرافٹ نے نہ صرف یہ کہ عورت کو تفریح و تعیش اور ملکیت ماننے سے انکار کیا بلکہ جنسی اور صنفی تصور تفریق کو غیر فطری سماجی و معاشرتی دین قرار دیا۔ اور مساوات کے لیے آواز بلند کی، کیوں کہ اب تک مرد اور عورت کو بلند و پست کے درجوں میں بانٹا جاتا رہا تھا۔

تانیثی تحریک کے دوسرے مسیحا جان اسٹوارٹ مل کی شہرہ آفاق تصنیف On the subjugation of women تانیثیت کی راہ میں مزید کارگر ثابت ہوئی۔ مل نے اپنی اس کتاب میں زمانہ قدیم سے عورتوں کو بہ حیثیت ایک مطیع، مغلوب اور تابعدار صنف کے طور پر تسلیم کیے جانے اور اس کے مقابلے میں مرد جو تقریباً ہر شعبہ حیات وفکر میں بہ حیثیت ایک معائر ساز کے کارکردہ و سرکردہ مانے جاتے ہیں وغیرہ جیسے تصورات کو غلط قرار دیا اور مرد اساس معاشرہ کو اس کا ذمہ دار قرار دیا۔ ہمارے معاشرے میں مرد کو جہاں سرگرم اور اپنے وجود کی خود تصدیق کا اختیار حاصل ہے وہ ہر معاملے میں خود مختار ہے لیکن عورت محض ایک دست نگر ہے اسے نہ تو اپنی شخصیت کو خود بنانے وسنوارنے کا حق حاصل ہے، اور نہ وہ اپنی انفرادیت کی تشکیل و تعمیر میں آزاد ہے اس رویے کے خلاف جان اسٹوارٹ مل نے ۱۸۶۷ء میں انگلینڈ کی پارلیمنٹ کے سامنے عورتوں کے حق رائے دہندگی کے لیے تاریخی تقریر کی۔ اور اپنی شہرہ آفاق تصنیف میں نہایت پر جوش اور بے باکانہ انداز میں خاندان اور

معاشرے کے اندر عورت اور مرد کی برابری کا مطالبہ کیا:

''میں قائل ہو چکا ہوں کہ قانون کے ذریعہ ایک جنس کو دوسرے جنس کا مطیع بنانے والے سماجی انتظامات بذات خود برے اور انسانی ترقی کی راہ میں ایک اہم رکاوٹ ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ انھیں ایک کامل مساوات والا مقام دینا چاہیے۔''(۱۰)

لیکن عورت کی حمایت میں سیاسی ماحول سازگار نہیں ہونے کی وجہ سے یہ مشن زیادہ کارگر ثابت نہیں ہو سکا لیکن عورتوں کے حقوق کی یہ جدوجہد تقریباً دو صدیوں پر محیط ہے۔ اور یہی جدوجہد سیاسی وسماجی اعتبار سے اٹھارویں صدی سے شروع ہو کر انیسویں صدی کے آخر میں خواتین کے حقوق کی آواز بن کر بڑی تیزی کے ساتھ ایک تحریک کا روپ اختیار کر لیتی ہے۔

میری وولس ٹونکرافٹ اور مل کے علاوہ مل کی بیوی Heriyat Tailer امریکی تانیثی علمبردار Alizabeth cady stanton کا کارنامہ لائق ستائش ہے۔ Stanton صرف ایک تخلیق کار ہی نہیں بلکہ نصف صدی سے بھی زیادہ عرصے تک امریکی تانیثی تحریک کی اہم سرگرم رکن رہیں۔ ان کی مشہور زمانہ تصنیف Seneka Convention of 1848 جو ۱۷۷۸ء کے 'امریکہ کی تحریک آزادی' کے طرز پر لکھی گئی ایک ایسی جامع و مبسوط کتاب تھی جس میں عورتوں کے لیے حق رائے دہی کے حقوق، پونجی کا اختیار، روزگار کی اجازت، مساوی اجرت، سیاست اور گرجا گھروں میں شرکت کی اجازت جیسی مانگوں کے لیے آوازیں بلند کی گئی تھیں۔ ان تمام تانیثی علمبرداروں کی بلند بانگ آوازوں کو اٹھارویں صدی کے آخر اور انیسویں صدی کے آغاز میں برطانیہ اور امریکہ کی حکومت نے قانونی طور پر منظوری دے دی تھی۔ گرچہ حقیقی مساوات کی حصولیابی تو ابھی ایک سنہرے خواب کی مانند تھیں لیکن عورتوں میں تعلیم کے تئیں بیداری آنے لگی آفس اور عدالتوں میں عورتوں کو

کام کرنے کی اجازت مل گئی۔ بقول Beate Litting:

During the first wave of the women's Movement (from the middle of the nineteenth century to beginning of the twenteith century) the lack of women's right and their subordinate social status were discused. Publicly struggle for the first time. This culminated in a political struggle for the legal equality of women and men, and primarily for the right to vote and have an education. The first women's movement temporarily came to an end during the 1920-30 owing to the increased influence of conservative and anti feminist position which essentially lied the female role to the ideal of motherhood.(11)

سیاسی وسماجی اعتبار سے انیسویں صدی کے آخر میں خواتین کے حقوق کی آواز بڑی تیزی کے ساتھ ایک تحریک کی شکل اختیار کرلیتی ہے۔ اپنے حقوق کی متلاشی خواتین نے اپنی چند ہم خیال عورتوں کے ساتھ خواتین کی عسکری تنظیم کی داغ بیل ڈالی، جس کا مقصد خواتین کے سیاسی وسماجی مسائل کی جانب عوام کی توجہ مبذول کرانی تھی۔ اس تنظیم میں نوجوان لڑکیوں کی تعداد زیادہ تھی۔ جنھیں اس زمانے میں Sufferagettes یعنی حق رائے دہی کی خواستگار عورت کے نام سے پکارا جاتا تھا اور یہی نام اس کی شناخت بن گیا۔ جنگ عظیم کے دوران ان کی جدوجہد اور مطالبات پر سنجیدگی سے غور وخوض کیا گیا اور انھیں جنگ کے بعد حق رائے دہندگی سے سرفراز کیا گیا۔ ۱۸۵۷ء اور ۱۸۹۳ء کے درمیان عورتوں کے

بڑے بڑے مظاہروں اور دھرنوں کے بعد برطانوی عورت کو Married women's property act پاس ہونے کے بعد ذاتی ملکیت کی خرید و فروخت کا بھی حق حاصل ہوا۔ غرض کہ مساوات کی کوششوں کی راہ میں ان کی یہ ایک بہت بڑی کامیابی تھی۔

اگر ہم فرانس میں عورتوں کے حقوق یا حق رائے دہندگی کی جدوجہد یا دیگر سماجی، سیاسی اور معاشی حقوق کا جائزہ لیں تو اندازہ ہوتا ہے کہ یہاں بھی عورتیں بڑی محنت و مشقت کے بعد حق رائے دہی سے فیضیاب ہوئیں۔ اس میں شک نہیں کہ برطانوی انقلاب ہو یا امریکی یا فرانسیسی انقلاب عورتوں نے اپنی بے پناہ کارکردگی کا مظاہرہ کیا۔ ان انقلابات میں صرف مرد ہی سرگرم نہیں رہے بلکہ عورتوں نے بھی فعال کردار ادا کیا۔ بہ طور خاص فرانس کے روٹی فسادات میں عورتیں سب سے آگے تھیں۔ لیکن یہ بھی تاریخ کا المیہ ہے کہ انقلاب فرانس کی کامیابی کے بعد جب اس سے فیض یاب ہونے کا وقت آیا تو عورتوں کو پیچھے ڈھکیل دیا گیا اور ۱۷۸۹ء میں فرانسیسی اسمبلی نے عورتوں اور مردوں کے مساوی حقوق کے نفاذ کے بجائے The rights of man مسودہ پیش کیا۔ اس لئے ۱۷۹۱ء میں Olympede Gouges نے اس کے جواب میں Declaration Right of Wome کا مسودہ پیش کیا۔ جس میں عورت کو مرد کے مساوی تمام حقوق دینے کا مطالبہ کیا گیا تھا۔ اسی ڈیکلریشن میں اس نے یہ مشہور جملہ بھی لکھا کہ عورتیں اگر پھانسی کے پھندے تک جانے کا حق رکھتی ہیں تو پھر انہیں پارلیمنٹ میں جانے کا حق بھی ملنا چاہیے۔[۱۲] اولمپی نے عورت کے لیے قانونی و آئینی انصاف اور تعلیم اور شعبہ ہائے زندگی میں مردوں کے مساوی حقوق کے لیے آواز بلند کی وہ ایک باغی انقلاب پسند اور خوددار عورت تھی۔ سیاسی طور پر وہ ایک ری پبلکن تھی لیکن جب اس نے شاہ فرانس اور ملکہ کی سزائے موت کے خلاف احتجاج کیا اور ایک اپیل شائع کی تو اس وقت کے برسر اقتدار جن کی وہ حمایتی بھی تھی، ان سے اس کی یہ بے باکانہ تحریر ہضم نہ ہو سکی اور اس کا بھی سر قلم کر دیا گیا۔ اور وہ یہی کہتی ہوئی مقتل تک گئی کہ کیا یہ

وہی سنہرا انقلاب ہے جس نے فرانس کی عورتوں اور مردوں دونوں کو خوشگوار اور بہتر مستقبل سے ہمکنار کرنے کا خواب دکھایا تھا۔

فرانسیسی سرمایہ دارانہ انقلاب کے ایجنڈے میں شامل جمہوری آزادی، مساوات اور حقوق انسانی کے خیرہ کن نعروں کا جائزہ لیتے ہیں تو صورت حال نہایت ہی شرمناک نظر آتی ہے۔ انقلاب فرانس سے آج تک سرمایہ دارانہ نظام میں عورتیں بہ نسبت مرد کے کم تنخواہ اور کم مراعات پر کام کرتی تھیں۔ ۱۸۴۰ میں فرانسیسی فیکٹری کی کارکن عورتیں ۱۵ گھنٹوں کی جو اجرت پاتی تھیں، وہ ان ۱۳ گھنٹوں کے مردانہ اجرت سے کم ہی نہیں بلکہ اس کا نصف حصہ تھی۔ یہ بھی انقلاب فرانس کا ایک حیرت انگیز پہلو ہے کہ وہ سیاسی کلب جن کی روح رواں عورتیں تھیں اور جنھوں نے انقلاب کے لیے اپنی جان عزیز کی بھی پرواہ نہیں کی وہ سیاسی کلب ۱۷۹۳ء میں عورتوں کے لئے ممنوع قرار دیے گئے اور عورتوں کی سیاست میں شرکت پر اعتراضات کیئے جانے لگے۔ انقلاب فرانس کے موقع پر ''مساوات'' کا نعرہ لگایا گیا تھا اور اس نعرے نے عورتوں کو بہت سنہرے خواب دکھائے تھے۔ پیرس کے شہریوں کا وہ بڑا ہجوم جو بادشاہ اور ملکہ کو ان کے محل سے نکال کر لایا تھا ان میں اکثریت عورتوں کی تھی۔ لیکن انقلاب جب کامیابی سے ہمکنار ہوا تو ان عورتوں کو اور ان کی بے مثال قربانیوں کو بھلا دیا گیا۔ انقلاب کے بعد جب انقلابی مجلس کا اجلاس شروع ہوا تو ایک انصاف پسند رکن مجلس نے یہ تجویز پیش کی کہ عورتوں کو بھی ووٹ دینے کا حق ملنا چاہیے۔ اس تجویز پر اس رکن مجلس کا بہت مزاق اڑایا گیا اور دوسرے رکن مجلس نے تفاخرانہ اور طنزیہ انداز میں سوال کیا کہ ''کیا فرانس میں کوئی ایسی بیوی بھی پائی جاتی ہے جس میں یہ کہنے کی ہمت ہو کہ وہ اپنے شوہر کی رضا کے خلاف بھی کچھ سوچنے یا کہنے کی خواہش رکھتی ہے؟''[۱۳] اس تلخی سے لبریز جملے کے ساتھ ہی انقلاب فرانس میں شرکت کرنے والی عورتوں نے ''مساوات'' کے جو سپنے بنے تھے وہ چور چور ہو گئے۔ انیسویں صدی کی فرانسیسی عورت اپنے چھوٹے سے چھوٹے حق کے

لیے ترستی رہی۔ سرکاری ملازمتوں میں اسے صرف معلمہ یا ڈاکیہ کی حیثیت سے جگہ مل سکتی تھی۔ لیکن قانونی طور سے خاندان کے اخراجات مرد کے ذمے تھے اور وہی صاحب اختیار تھے۔ بقول زاہدہ حنا:

> انقلاب فرانس کے بعد فرانس میں عورتوں کی تنظیمیں جس طرح کچلی گئیں سیاسی سرگرمیوں میں حصہ لینے والی عورتیں جس طرح جلاوطن ہونے پر مجبور ہوئیں، یہ تمام باتیں تاریخ کا حصہ ہیں، اس کے باوجود ۱۸۵۱ء کے پیرس کیمون میں فرانسیسی عورتوں نے مردوں کے شانہ بہ شانہ جان دی۔" (۱۴)

مندرجہ بالا نظریات وخیالات کی تائید روسو کے اس نظریے سے ہوتی ہے کہ

> "عورت اور مرد ایک دوسرے کے لیے بنے ہیں۔ لیکن ان کے باہمی انحصار برابر نہیں ہیں۔ ہم لوگ ان کے بغیر اچھی طرح جی سکتے ہیں جب کہ وہ ہمارے بغیر نہیں، اس لیے عورتوں کی تعلیم کا نظم وضبط مردوں کو دھیان میں رکھ کر بنایا جانا چاہیے۔ مردوں کو خوش رکھنا انھیں بچوں جیسا بڑا کرنا اور بڑوں کی طرح ان کی دیکھ بھال کرنا ان کی غلطیوں کو سدھارنا ان کو تسلی دینا، ان کی زندگی کو خوش حال اور اچھا بنانا۔ زمانہ قدیم سے عورتوں کے یہ کام مانے جاتے رہے ہیں۔ اور ان کے بارے میں انھیں بچپن سے ہی سکھایا پڑھایا جاتا رہا ہے۔ عورت کی تخلیق کا مقصد خاندان قرار دیا گیا ہے نہ کہ سیاست، اور گھریلو انتظامات نہ کہ عوامی امور۔" (۱۵)

یہ بات وثوق سے کہی جاسکتی ہے کہ فرانس یا انگلینڈ یا امریکہ میں سیاسی حقوق کے حصول میں بے شمار رکاوٹیں حائل رہیں۔

نسوانی تحریک کی اصل بانی Leon Richier نے "عورت کے حقوق" عنوان سے ۱۸۶۹ میں ایک کتاب لکھی اور اس موضوع پر بین الاقوامی کانفرنس کا اہتمام کیا جو

۱۸۷۸ء میں منعقد ہوئی۔ حق رائے دہی کا سوال ابھی تک سامنے نہیں آیا تھا۔ عورتوں نے خود کو سول حقوق کے مطالبے تک ہی محدود رکھا تھا۔ کیونکہ آئین میں نپولین کا دستور نافذ کیا گیا تھا اور اس کے تحت عورتوں کو مردوں کے ماتحت رکھا گیا تھا۔ تیس سال تک تحریک بہت سست رفتاری سے چلتی رہی۔ اس سمت میں متعدد جماعتیں بھی یکجا ہوئیں لیکن خاطر خواہ کامیابی نہیں مل پا رہی تھی۔ کیوں کہ عورت میں بطور طبقہ یگانگت کا فقدان تھا۔ اس طرح عورتیں مردوں کی ماتحتی اور غلامی سے آزاد ہوئیں۔ انہیں ۱۸۷۰ میں یونیورسٹی میں داخلے کی اجازت ملی۔ ۱۸۷۵ میں ڈاکٹری کے داخلہ کے لیے اور ۱۹۰۰ میں قانون کا پیشہ اختیار کرنے کی اجازت دی گئی۔ شادی شدہ عورتیں ۱۹۰۷ تک اپنی آمدنی خود نہیں استعمال کر سکتی تھیں۔ انہیں ۱۹۳۸ تک قانونی حیثیت حاصل نہیں تھی۔ اور ۱۹۶۵ تک بغیر شوہر کی اجازت کے وہ بینک اکاؤنٹ رکھنے کی مجاز نہیں تھیں۔ ۱۹۶۹ سے یہ اجازت ملی کہ وہ اپنے بچوں کی تعلیم و تربیت میں اپنی رائے دے سکیں اور اگر اس معاملات میں اس کا شوہر اس سے مختلف رائے رکھتا ہو تو شوہر کی رائے بالاتر تصور کی جائے گی۔ (۱۶)

غرض کہ ان تمام جدوجہد کے باوجود ابھی تک عورتیں حق رائے دہندگی سے محروم تھیں لیکن جب ۱۸۷۰ میں فرانس کے مردوں کو حق رائے دہی کے حقوق دستیاب ہوئے تو فرانس کی عورتوں نے حق رائے دہندگی کے لیے جدوجہد شروع کر دی۔ میڈم بار براج یوں رقم طراز ہیں:

> ''لیکن بورژوا عورتیں اس وقت تک موجودہ سماجی روایات کے اندر ہی رہتے ہوئے نئے حقوق کی مانگ کر رہی تھیں اور انقلاب پسندی سے بہت دور تھیں۔ انھوں نے شراب خوری، فحش ادب اور عصمت فروشی کے خاتمے جیسی پابند اخلاقیات و اصلاحات کی حمایت کی، ۱۸۹۲ میں ایک نسوانی کانگریس منعقد ہوئی۔ جس نے ایک تحریک کا نام دیا۔ بھلے ہی اس تحریک کو بہت کم کامیابی

حاصل ہوئی لیکن ۱۹۰۱ میں پہلی مرتبہ وویانی نے چیمبر آف ڈپٹیز کے سامنے
عورتوں کے حق رائے دہی کا سوال اٹھایا تحریک نے ایک جست لگائی اور ۱۹۰۹
میں عورتوں کے حق رائے دہی کے لیے فرانسیسی یونین قائم ہوئی اور مادام
Brun Sehwig نے اجلاسوں اور مظاہروں کا اہتمام کیا ۱۹۱۹ میں عورتوں
کے حق رائے دہی کا بل چیمبر نے منظور کیا لیکن ۱۹۲۲ میں سینٹ نے اسے رد
کر دیا۔ لیکن چیمبر آف ڈپٹیز میں تفصیلی مباحثے ہوئے اور نصف صدی کے تمام
نسوانیت مخالف دلائل دہرائے گئے۔''(۱۷)

سیمون دی بوا کے مطابق یہ اخلاقی سوچ کہ عورت ایک پائے ستون پر ہے اور اسے وہیں رہنا چاہیے یہ نظریہ کہ ''حقیقی عورت'' گھر پر ہی رہتی ہے اور ووٹنگ میں اپنا حق نہیں کھوتی۔ اور زیادہ پرزور طریقے سے کہا گیا کہ سیاست خاندانوں کا شیرازہ بکھیر دیتی ہے۔ عورتیں ہر طرح سے مختلف ہیں وہ فوج کی ملازمت نہیں کر سکتیں۔ جسم فروش عورتوں کو ووٹ دینے سے متعلق بھی سوالات اٹھائے گئے۔ مرد بہتر تعلیم یافتہ تھے اس لیے لازمی تھا کہ فرانسیسی عورت سیاسی آزادی حاصل کرنے کے لیے ۱۹۴۵ تک انتظار کرے۔ الہٰذا فرانسیسی عورت کو ایک لمبی جدوجہد کے بعد ۱۹۴۴ میں ووٹ دینے کا حق حاصل ہوا۔

سیمون دی بوا کے جائزے کے مطابق نیوزی لینڈ نے عورت کو ۱۸۹۳ میں پورے حقوق دیے اور آسٹریلیا نے ۱۹۰۸ میں لیکن برطانیہ اور امریکہ میں حق رائے دہندگی کی اجازت مشکل تھی۔ وکٹورین برطانیہ نے تو عورت کو گھر کی چہار دیواری تلے قید کر رکھا تھا۔ سائنس کے تجزیے کے مطابق عورت ایک ماتحت نوع ہے جس کا مقدر صرف تولید ہے۔ اس طرح تحریک آزادی نسواں تقریباً ۱۹۰۳ تک بہت ہی سست رفتاری اور دھیمی چال میں آگے بڑھتی رہی۔ جب Mrs. Emmetine Pankhwrs خاندان نے لندن میں ۱۹۰۳ میں Women Social and Political Union کی بنیاد رکھی اور عورتوں کے احتجاج نے

نہایت جارحانہ اور باغیانہ روپ اختیار کرلیا۔ اس طرح تاریخ میں پہلی مرتبہ عورتوں کو بطور عورتیں جدوجہد کرتے ہوئے دیکھا گیا۔ اس تنظیم نے ''عورتوں کے لیے حق رائے دہی کی حمایت'' کی مہم پر خصوصی توجہ دی۔ پندرہ سال تک وہ اپنے حقوق کے حصول کے لیے جدوجہد کرتی رہیں اور انتظامیہ پر دباؤ ڈالتی رہیں۔ شروع میں پرامن انداز میں بینر پکڑ کر مارچ کرتیں، اجلاس کا انعقاد کرتیں، گرفتاریوں سے بھی دوچار ہوتیں۔ بھوک ہڑتال کرنے پر بھی مجبور ہوئیں، حق رائے دہی کے لئے ووٹنگ کے موقعوں پر دستوں کی صورت میں میل ہا میل پریڈ کرتیں۔ لیکن ۱۹۱۲ میں انہوں نے زیادہ متشدد طریقے اپنائے اور گھروں کو نذر آتش کرنا شروع کر دیا، تصویریں پھاڑیں، پھولوں کی کیاریاں روند ڈالیں، پولیس پر پتھر برسائے، بار بار وفود بھیج کر Asqait اور سر ایڈورڈ گرے کو کافی پریشان کیا۔ عوامی خطابات میں رکاوٹیں ڈالیں، درمیان میں جنگ آ گئی ۱۹۱۸ میں ترمیم شدہ بل Representation of the people Act کے تحت انگریز عورتوں کو پابندیوں کے تحت ووٹ ڈالنے کا حق حاصل ہوا۔ وہ بھی اس شرط پر کہ اگر اس کی عمر ۳۰ برس ہو۔ جب کہ مرد کے لیے ووٹ ڈالنے کی عمر ۲۱ برس تھی۔ ۱۹۲۸ میں ایک بل کے ذریعے رائے دہندہ (برطانوی عورت) کی عمر ۲۱ اور پھر ۱۹۶۹ میں کم کر کے ۱۸ برس کر دی گئی۔ مسابقت کی جدوجہد کی راہ میں ان کی یہ بہت بڑی کامیابی تھی۔

انیسویں صدی کے اواخر تک عورتیں حق رائے دہندگی اور دوسرے لفظوں میں سیاسی سرگرمیوں سے کوسوں دور تھیں۔ کیوں کہ عورتوں کے لئے سیاسی سرگرمی سے محرومی کی وجہ گھریلو فرائض کی انجام دہی، افزائش نسل اور بچوں کی تربیت و نگہداشت وغیرہ تھے۔ اور یہ کام ان خواتین کے حصے میں زیادہ پریشان کن تھے جن کا بیشتر وقت ملازمت کی نذر ہو جاتا تھا۔ انھیں حالات کے پیش نظر MRs. Emmelue Pankhurstu (1858-1928) نے عورتوں کو مساوات اور ان کے مکمل حقوق کے حصول کے لیے آواز بلند کی اور مرد کی اس

بالادستی کے خلاف پرزور احتجاج کیا جسے عورت اور مرد جیسے خانوں میں بانٹ کر اسے ان حقوق سے محروم کردیا گیا تھا۔

تانیثی تحریک ابتداء تا حال جس بھی شکل میں رہی ہو اس کا اہم مطالبہ حقوق رائے دہندگی ہی رہا ہے۔ شاید اس لیے امریکی انسائیکلوپیڈیا میں حق رائے دہندگی کو تانیثی تحریک کی بنیادی مانگ مانا گیا ہے۔ کیوں کہ الیکشن سیاسی زندگی کا اہم ڈھانچہ ہے اس لیے رائے دہندگی کے ذریعہ ہی سماج کو بدلا جاسکتا ہے اور اس سماج میں عورتیں بھی رہتی ہیں اس لیے اس حق کو حاصل کر کے عورتیں دوسرے اختیارات بھی حاصل کرسکتی ہیں۔ ویسے بھی سیاسی زندگی کی تاریخ میں حق رائے دہندگی سب سے پہلے آتا ہے۔ پھر اہلیت کے مطابق انھیں عہدہ دیا جاتا ہے اور اسی کے وسیلے سے سرکاری عہدے کا راستہ سب سے آخر میں آتا ہے۔ گوکہ سماجی وسیاسی زندگی میں حصہ داری کے لیے حق رائے دہندگی کے راستہ سے گذرنا ہوگا۔ شاید اسی لیے کم وبیش تمام ممالک میں عورتوں کی تحریک کا سلسلہ حقوق رائے دہندگی سے شروع ہوتا ہے۔ اور یہی تحریک دوسرے سماجی، معاشی واصلاحی تحریک کا وسیلہ بنتی ہے۔ اس سلسلے کی پہلی جدوجہد امریکہ اور برطانیہ میں شروع ہوئی۔ اور پہلی جنگِ عظیم سے قبل کئی ممالک میں عورتوں کو یہ حق حاصل ہوسکا۔ Marry Land Assembly میں پہلی بار مارگریٹ برنٹ نے Place and Voice کی مانگ کی تھی۔ اگر چہ وہ حکومت کی رکن تھیں پھر بھی ان کی درخواست کو مسترد کردیا گیا۔ Massachusettes میں ۱۷۸۰-۱۷۹۱ کے درمیان ایسی عورتیں جن کی اپنی ملکیت تھی انھیں ووٹ دینے کا حق حاصل ہوا۔ پھر امریکی جنگ ۱۷۸۹ کے بعد نیوجرسی میں وقتی طور پر یہ حق عورتوں کو حاصل ہوا۔ ۱۷۹۵ میں رائے دہندگی کے قانون میں نظرثانی کی گئی تھی، جس میں He or She استعمال کیا گیا تھا جس سے بہت ساری عورتیں اس نظرثانی سے فائدہ اٹھا سکیں۔ ۱۸۳۰-۴۰ تک عورتوں نے پورے طور پر اس حق کو حاصل کرنے کے لیے آوازیں تیز کردی۔ جن میں یولینا رائٹ

ڈیوس، لوسی اسٹون اور عیسٹائن وغیرہ اہم ہیں۔ ۱۸۴۰ میں مارگریٹ فولرز نے ایک کتاب Women in the nineteinth century کے ذریعہ اس تحریک میں اور جان ڈال دی۔ چند برسوں بعد الیزبیتھ کیڈی اسٹینٹن، مارتھا سیرائیٹ اور مائیک کلنوک وغیرہ نے ۱۸۴۴ میں عورتوں کے حقوق پر بحث کرنے کے لیے ایک Convention بلوائی جو سینیکا فالس نیورک میں ۲۰-۱۹ جولائی ۱۸۴۸ میں اسٹنٹن کے مکان پر منعقد ہوئی جو آگے چل کر سینکا فالس کنوینشن کے نام سے مشہور ہوا۔ جہاں عورتوں کے لیے یہ مانگ رکھی گئی کہ آزادی کا حق ملے۔ تعلیم میں برابری کا درجہ ہو۔ مذہبی وعظ کرنے کا حق ملے، اس کنوینشن کی اہم بات یہ تھی کہ عورتوں کا یہ مذہبی حق ہے کہ رائے دہندگی کا استعمال کریں۔ اس کنونشن کے دوران اس بات پر بھی زور دیا گیا کہ عورتوں کو مردوں کے مساوی حقوق دیے جائیں کیوں کہ ان کی تخلیق مساوی طور پر ہوئی ہے اور تخلیق کار نے انھیں مساوی حقوق دیے ہیں۔ اس کنوینشن نے اس بات کا بھی انکشاف کیا کہ زمانہ قدیم سے ہی ہمارے سماج میں عورتوں کے لیے مساوات یا مساوی مقام جیسی آوازیں اٹھتی رہی ہیں لیکن سماج نے ہمیشہ ان خیالات کی نفی کی ہے۔ Elizabeth Cady Stanton لکھتی ہیں کہ:

> मानव समुदाय का इतिहास पुरूषों द्वारा महिलाओं पर बल प्रयोग और कष्ट देने का इतिहास रहा है। जिस में मुख्य उद्देश्य औरत पर पुरुषों का प्रभुत्व स्थापित करना रहा है। मताधिकार को इस अन्याय की समाप्ति और अधिकारों की प्राप्ति के योग्य स्थितियां पैदा करने में सहयोगों के तौर पर देखा गया। इसलिए बारह प्रस्तावों में से एक ने इसे महिलाओं का कर्तव्य बताया कि महिलाएं अपने मताधिकार को हासिल करें।(18)

اس کنونیشن کے بعد اس طرح کے کئی دیگر کنونشن قومی سطح پر منعقد ہوئے اور بالآخر ۱۸۴۹ میں National Suffrage Association کا قیام عمل میں آیا۔ جس کی صدر مسز اسٹینیشن اور کمپنی کی چیئر مین مس اینتھونی ہوئیں۔ اسی سال لوسی اسٹونا اور جولیا وارڈ نے ایک اور ادارہ American Suffrage Association کی بنیاد ڈالی۔ آگے چل کر ان دونوں اداروں نے ۱۸۹۰ میں National American Suffarage Association بن کر کام کیا۔ اس ادارے کے بڑھتے ممبران کے دباؤ سے بہت سارے صوبوں میں دھیرے دھیرے عورتوں کو حقوق رائے دہندگی ملنا شروع ہو رہا تھا۔ ۱۸۹۰ میں سب سے پہلے صوبہ Therritory of Wyaning نے پہلے دستور میں حق رائے دہندگی عطا کیا۔ Colorado نے ۱۸۹۳ء میں واشنگٹن میں ۱۹۱۰ میں عورتوں کو رائے دہندگی میں برابری کا درجہ ملا۔ کیلی فورنیا ۱۹۱۱، نیویارک ۱۹۱۷، ۱۹۱۸ تک امریکہ کے ۱۵ صوبوں میں عورتوں کو رائے دہندگی میں برابری کا درجہ مل چکا تھا۔ پہلی جنگ عظیم میں عورتوں کی اہمیت کو دیکھتے ہوئے ۱۹۱۸ کے آئینی ترمیم میں سبھی پارٹیوں نے ان کے حق میں ووٹ ڈالے۔ اور بالآخر ۱۹۲۰ میں آئین کے ۱۹ ویں ترمیم کے ساتھ عورتوں کو رائے دہندگی میں برابری کا حق حاصل ہوا۔ سیمون دی بوا کے جائزے کے مطابق ۱۹۲۰ میں عورتوں کا حق رائے دہی کا مطالبہ ملک میں قانون بن گیا۔ امریکہ نے اپنے متعدد کانفرنسوں کے ذریعہ انیس امریکی ریاستوں میں ۱۹۳۳ میں ایک کنونیشن پر دستخط کر کے عورتوں کو تمام حقوق میں مساوی کر دیا۔" (۱۹)

دوسری جنگ عظیم کے بعد یورپ اور شمالی امریکہ میں تیز رفتار تکنیک نے معاشی سماجی اور تربیتی میدانوں میں انسانوں کے اندر خود اعتمادی وخود انحصاری کی لہر پیدا کر دی۔ اس درمیان خصوصاً ۱۹۵۰-۶۰ کی دہائی میں یورپ وشمالی امریکہ کے ممالک میں غیر معمولی معاشی فروغ ہوا۔ اس فروغ کی وجہ کر محنت کش کی مانگ بڑھی جس کے طفیل عورتیں بحیثیت

کام کاج اور روزگار کے شعبے میں شریک کی جانے لگیں۔ ان کی اس شراکت داری نے ان کی حیثیت اور خود آگہی میں بھی تبدیلی پیدا کی۔ جو کم و بیش گھر دار اور روزگار کے میدان تک ہی محدود نہیں رہا، بیسویں صدی کی شروعات سے ہی گھر کے باہر دفاتر میں کام کرنے والی عورتوں کی تعداد میں دن بہ دن اضافہ ہونے لگا تھا اور اس کے ساتھ ہی عورتوں کا گھر سے باہر کام پر صرف کیے گئے اوقات میں بھی اضافہ ہونے لگا۔ اس میں شک نہیں کہ دوسری جنگ عظیم کے آغاز کے بعد حملہ آوروں کی کوششوں کو پست کرنے کے لیے لاتعداد عورتیں محنت کشوں کے ساتھ کام کرنے لگیں یہاں تک کہ انھیں مردانہ بالادستی والے ادارے اور انڈسٹریز میں بھی بحیثیت کام گار رکھا جانے لگا۔ مگر جیسے ہی لڑائی کا اختتام ہوا ویسے ہی انھیں کام سے ہٹا دیا گیا اور ان سے یہ توقع کی گئی کہ وہ خاموشی کے ساتھ گھریلو کام کاج کے رول کو بخوشی قبول کرلیں۔ لیکن اس طرح کی گھر واپسی متعدد عورتوں کے لیے ناممکن تھی۔ خصوصاً جو غیر شادی شدہ تھیں یا بیوگی کی زندگی بسر کر رہی تھیں، کیوں کہ ان کی کمائی ہی ان کی ضروریات و اخراجات کا ضامن تھی۔ یہ عورتیں روزگار کے میدان میں کمربستہ رہیں گو کہ انھوں نے ۱۹۶۰ کی دہائی کی بیدار مغز لڑکیوں کے سامنے ایک نئے نصب العین کا پرچم بلند کیا۔

اس سمت میں امریکہ کے ایک مشہور تانیثی مفکر Betty Friedan کی مشہور و معروف کتاب The feminine Mystique (1963) ایک حیرت انگیز کارنامہ ہے۔ بیٹی فرائڈن نے اس کتاب میں دوسری جنگ عظیم کے بعد کے امریکی سماج میں عورت کی ناگفتہ بہ حالت پر سخت نکتہ چینی کی کہ اب تک عورتوں کو اس یقین کے سہارے زندہ رکھا گیا تھا کہ گھر کی چہار دیواری میں ہی ان کی زندگی کے سارے سکھ چین اور عیش و آرام مہیا ہیں۔ ابتدائی دور کے تانیثی مفکر تعلیم، آزادی اور مساوات کے جن سنہرے خوابوں کو دیکھ رہے تھے مرد اساس معاشرہ اسے ماننے سے قاصر تھا۔ اس ماحول میں بیٹی فرائڈن کی کتاب The feminist Mistique 1963 ایک فکر انگیز انقلاب کے طور پر رونما ہوئی اور مردانہ

دقیانوسی تصورات کا بے باکی کے ساتھ پردہ فاش کیا۔

اس کتاب میں Batty Friedan نے یہ سوال اٹھایا تھا کہ عورتیں ایک عذاب خانے میں مقید ہیں۔ شوہر، بچوں اور گھر کی ذمہ داریوں میں الجھی ہوئی عورت اپنا تشخص کھو چکی ہے۔ ایک عورت Happy House Wife Heroine بن کر نہیں رہ سکتی۔ اسے تعلیم ملازمت اور پیشہ ورانہ کیریر کے مواقع بھی ملنے چاہیے۔ عورت محض ایک جنسی ہوس پرستی کا آلہ یا حصول لذت کا شوق بن کر رہ جائے یہ انصاف پر مبنی نہیں ہے۔ اس نے اس کتاب کے ذریعہ امریکی سماج میں کھلبلی پیدا کر دی۔ Susan Bassnett نے بیٹی فرائڈن کی کتاب کے بارے میں لکھا کہ اس کتاب کی اشاعت کے بعد ہی پوری انسانی آبادی اب تک کے گمنام مسائل سے روشناس ہوئی۔ امریکی عورتوں کے اندر جو بے اطمینانی اور بے چینی تھی اس سے آگاہی حاصل ہوئی۔ سرلا مہیشوری کے بقول:

> फाडेन में परम्परागत नैतिकता का एक गहरा बोध था। अपनी पुस्तक के जरिये इन्होंने अमरीकी महिलाओं के बारे में बुने जा रहे रहस्य को अवश्य तोड़ा था तथा फांसीसी नारीवादी लेखिका सीमोन की तरह ही नारियों के समक्ष घर की चहारदीवारी के बाहर उसकी स्वतंत्राता तथा उसकी उपलब्धियों की अपार संभावनाओं पर प्रकाश डालने का महत्वपूर्ण कार्य किया था।(20)

گو کہ فرائدن کے اس نظریے نے تانیثی تحریک کو ایک نیا موڑ عطا کیا اور مردوں کی بالادستی کو چیلنج کرنے کا ایک سنہرا اور مضبوط پلیٹ فارم عورتوں کو مل گیا۔

Kate Millett کی کتاب Sexual Politics نے بھی امریکی تانیثی تحریک میں ایک نئی جان ڈال دی۔ کیٹ ملیٹ نے عورتوں کی خود سپردگی اور ان کے دیگر مسائل پر بہت

کھل کر لکھا اور عورتوں کے مسخ شدہ امیج کے بارے میں آواز اٹھائی۔ اس نے اس سوال کو بھی غلط قرار دیا کہ بعض مذہبی صحیفوں میں عورتوں کو تر یہ چرتر، رذیل، شیطان اور تمام برائیوں کا مرکز ومحور قرار دیا گیا ہے اور حالت حیض میں عورتوں سے تعلق رکھنے کی ممانعت ہے۔ پھر اسے اس حالت میں ایک ناپاک وجود قرار دینا اور اس سے گھن کھانا بھی کیٹ ملیٹ کی نظر میں عورت کی تحقیر، تذلیل اور توہین سے عبارت ہے۔ انھوں نے عورتوں کو Sperm Bank سے ماں بننے کے تصور کی وکالت کی اور کہا کہ عورت کوئی جائداد یا کسی کی پوتی نہیں ہے کہ وہ صرف معاشی امداد کے لیے مرد سے جنسی رفاقت پر مجبور ہو۔

۱۹۷۰ کی ہی دہائی میں امریکی تانیثی علمبردار Germaine Greer نے بھی اپنی کتاب The Female Eunch میں عورتوں کے لیے خود مختاری، آزاد جنسی زندگی، جنسی ترجیحات کے تعین موانع حمل کی گولیوں کے استعمال اور جسمانی حظ میں سبقت اور ملٹی پل آرگزم جیسے Issues پر روشنی ڈالی ہے۔ عورتوں کی آزادی میں وسعت، اسقاط حمل کی غیر مشروط اجازت، ضبط تولید، اپنے جسم پر خود اپنا اختیار ہو۔ یہ وہ مسائل ہیں جو تانیثی تحریک سے وابستہ خواتین نے اٹھائے ہیں۔ خواتین جنسی نشاط کی آزادی کی مانگ کرتی رہی ہیں۔ اور شادی کے روایتی تصورات کی مخالفت بھی ان کے تانیثی ایجنڈے میں شامل ہے۔ جو میرے خیال سے ایک صحت مند معاشرے اور ازدواجی رشتوں کے لئے مفید نہیں ہے۔

انھوں نے مرد عورت کے رشتوں کے امتیازات کے خلاف آواز اٹھائی اور کہا کہ عورت کی خود مختاری اور آزادی سے ہی فرسودہ اخلاقیات اور مردانہ جابرانہ اقتدار کے دقیانوسی نظام کا زوال ہوسکتا ہے۔ انھوں نے یہ بھی سوال اٹھایا کہ عورتوں کی ایک بڑی تعداد طوائف ہے۔ طوائف خدمات کے عوض میں معاوضہ حاصل کرتی ہے جب کہ بیویاں فری آف چارج جنسی اور عائلی خدمات فراہم کرتی ہیں۔ اس طرح کے لاتعداد ایسے مسائل ہیں جسے تانیثی تحریک کے ذریعے خواتین منظر عام پر لانے کی کوششوں میں مصروف

ہیں۔ اور اپنے اپنے زاویے نظر سے ان تمام مسائل کے اسباب و علل پر غور وفکر کر رہی ہیں۔

امریکہ میں تانیثی تحریک کا جائزہ ان تمام Issues کو مدنظر رکھتے ہوئے کیا جاسکتا ہے کیوں کہ ۷۰-۱۹۶۰ کی دہائیوں میں یہ تحریک منتہائے کمال پر پہنچ چکی تھی۔ مثلاً عورتوں کا اجرتی اور غیر اجرتی کام، روزگار اور تعلیم کے شعبوں میں شمولیت، جنسی استحصال، گھریلو تشدد، ضبط تولید، اور مانع حمل پر اختیار وغیرہ۔ اس تحریک کے کئی نعرے بے حد مشہور و مقبول ہوئے مثلاً Personal is Political وغیرہ۔

تانیثی نقطہ نظر سے جب ہم مارکسی نظریات کا جائزہ لیتے ہیں تو مارکس اور اینگلز ہمیں یورپی سوشلسٹ تحریکوں میں عورتوں کی حصہ داری کی مزید حمایت کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

مارکس نے اس حقیقت کا انکشاف کیا کہ سماج میں عورتوں پر ظلم و استبداد کی اصل جڑ طبقاتی تقسیم ہے، جب تک طبقاتی سماج قائم رہے گا عورت و مرد کے درمیان مساوات کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا۔ اشتمالیت کے عہد میں نہ عورت و مرد کے درمیان غیر برابری تھی اور نہ ہی عورتوں کا استحصال کیا جاتا تھا، جائداد کی پیداوار اور نجی پونجی کی شروعات کے ساتھ ہی ساتھ سماجی رشتے میں تبدیلی آنے لگی اور عورت بھی مرد کی نجی پونجی بن کر رہ گئی۔ اینگلز کے مطابق اس تبدیلی کے ساتھ ہی عورتوں کی عالمی تاریخی شکست ہو جاتی ہے۔ اینگلز مزید لکھتا ہے کہ:

> ''عورتوں کی آزادی اور مردوں کے ساتھ ان کی مساوات اس وقت تک ناممکن ہے اور ناممکن رہے گی جب تک عورتوں کو سماجی پیداوار کے کام سے الگ رکھ کر خانہ داری کے کام تک جو نجی کام ہے محدود رکھا جائے گا۔ عورتوں کی آزادی اس وقت ہی ممکن ہوگی جب عورتیں ایک بڑے سماجی پیمانے پر پیداوار میں حصہ لے سکیں گی اور جب گھریلو کاموں پر انہیں بہت کم دھیان دینا پڑے گا۔'' (۲۱)

عورت کے حقوق اور مساوات سے متعلق مارکس کی یہ خوش آئند فکر ہی تھی جس نے آگست ببیل سے ''عورت اور سوشلزم'' جیسی کتاب لکھوائی۔ یہ کتاب حقوق نسواں کی جد وجہد سے تعلق رکھتی ہے۔ مارکسی تھیوری پر اطلاق کرتے ہوئے ۱۸۹۱ء میں سوشل ڈیما کریٹس کانگریس کے اجلاس میں ایک ریزولوشن پاس ہوا جس میں عورتوں کو مساوی بنیادوں پر مکمل قانونی اور معاشی حقوق دینے کی بات کی گئی۔ مارکس کا یہی فلسفہ تھا جس کے سبب ہر اس ملک میں جہاں مارکسزم کے اصولوں پر حکومت قائم ہوئی وہاں آئین اور قانون کی رو سے عورتوں کو مردوں کے مساوی حقوق دینے کا سلسلہ شروع ہوا۔ تا کہ عورتیں بہتر اور خوشحال معاشرے کی تشکیل و تعمیر کے ساتھ ساتھ خود بھی باوقار اور فرحت بخش زندگی بسر کر سکیں۔

اس سے انکار ممکن نہیں کہ سوشلسٹ طرز فکر کے حامیوں نے عورت کو معاشرے میں مساوی حقوق اور باعزت مقام دلانے کے لیے کوششیں کیں۔ ان کا موقف تھا کہ ایک مثبت سماج کی تشکیل و تعمیر اسی وقت ممکن ہو سکتی ہے جب عورتیں شعبہ ہائے زندگی میں مردوں کی شریک کار ہوں اور ان سے کندھے سے کندھا ملا کر چلیں۔ کسی بھی معاشرے میں عورت کو مکمل آزادی، خود مختاری اور مردوں کی ہمسری اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے جب قومی معیشت میں ان کا عمل دخل ہو۔ اور مردوں کی طرح ہر شعبے کی ماہر یا عام محنت کش کے طور پر پیداواری عمل میں ان کی شرکت ہو اس لئے گھر داری اور باہر داری دونوں جگہوں پر عورت کا مرتبہ اور وقار بلند کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ روزمرہ زندگی میں اسے مرد کی طرح سیاسی، معاشی اور سماجی برابری حاصل ہو۔ جائیداد، بچوں کے معاملات اور ازدواجی زندگی کے بارے میں انصاف پسند اصول و قوانین ہی گھر اور خاندان میں اسکی بہتر حیثیت کے لئے معاون ثابت ہو سکتے ہیں۔ بقول کشور ناہید:

> ''۱۹۱۷ کے روسی انقلاب کو دنیا میں عورت کی آزادی اور بیداری کی سائنسی مہم کی خشت اول قرار دیا جا سکتا ہے، مارکسسٹ انقلاب کا بنیادی کلیہ تھا کہ جب

تک طبقاتی کش مکش اور معاشی آزادی کو انسان کی عزت و منزلت کی بنیاد نہیں

بنایا جاتا، ہر قسم کی سیاسی اور ذہنی بیداری کا خواب ادھورا رہے گا۔ مارکسسٹ پر

مبنی آزادی نسواں کی تعریف یہ ٹھہری کہ بلا امتیاز جنس ہر شخص کو اس کی صلاحیت

اور قابلیت کے لحاظ سے ملازمت اور اپنے فن کے استعمال کا معاوضہ برابر کی سطح

پر ملے۔" (۲۲)

۱۹۱۷ کے انقلاب نے عورتوں کے ساتھ مساوات قائم کرنے کے لئے آئینی، سیاسی اور معاشی اقدامات کئے اور انسانی آئینی تاریخ میں پہلی بار لکھا گیا کہ:

"معاشی، ریاستی، تہذیبی، سماجی اور سیاسی زندگی کے تمام شعبوں میں سوویت

یونین کی عورتوں کو مردوں کے برابر حقوق دیے جاتے ہیں۔" (۲۳)

علاوہ ازیں یہ بھی لکھا گیا کہ:

ریاست ماں اور بچے کے تحفظ کا اہتمام کرتی ہے۔ زیادہ اولاد والی ماؤں کی مالی

امداد کرتی ہے، زچگی کی رخصت بمع تنخواہ دیتی ہے وغیرہ وغیرہ۔" (۲۴)

خصوصاً ۱۹۶۵ کے بعد سوویت یونین کی لیبر فورس کا لگ بھگ نصف حصہ عورتوں کی بہتر حیثیت کے لئے سرگرم و فعال رہا۔ ان خاتون کارکنوں کے لیے حکومت کی جانب سے شیر خوار اور کم عمر بچوں کی دیکھ بھال کا بہترین نظام قائم ہوا۔ محنت کش عورتوں کے لیے مساوی کام کی مساوی تنخواہ کا اصول رائج کیا گیا جس پر بیشتر شعبوں میں عمل بھی ہوا۔ بعض شعبے ایسے بھی رہے جہاں سوویت یونین کی عورتوں کو مساوی تنخواہ نہ ملنے یا اس میں ان کی شمولیت کے بارے میں حوصلہ افزا رویہ نہ ہونے کی شکایت رہی۔ اس کے باوجود روس میں کسی بھی پیشے کو انتخاب کرنے کے سلسلے میں عورت پر کسی قسم کی سرکاری پابندی عائد نہیں تھی۔ طلاق حاصل کرنے اور اسقاط حمل کو عورت کا حق قرار دیا گیا۔ تعلیم کے بغیر کوئی بھی عورت یا مرد نہ اپنی زندگی کو بہتر بنا سکتا ہے اور نہ ہی اپنے سماج کو۔ چنانچہ سوویت یونین میں عورتوں

کی تعلیم پر خصوصی توجہ دی گئی۔ ۷۰ کی دہائی میں وہاں ۵۳ فیصد عورتیں اعلیٰ تعلیمی اداروں سے وابستہ تھیں۔ ۶۳ فیصد سیکنڈری اسکولوں اور خصوصی تعلیم کے اداروں میں پڑھ رہی تھیں۔ جب کہ عام اسکولوں میں ۹۸ فیصد سوویت لڑکیاں تعلیم حاصل کر رہی تھیں۔ (۲۵)

۱۹۱۸ میں روسی سرکار نے Family Code Act بنایا جو شادی کے خاتمہ، قانونی شادی اور شادی کے لیے رجسٹریشن کی شروعات سے منسلک تھا۔[۲۶] قانون کی طرف سے عورتوں کو مساوی حقوق دینے کے بعد دس جون ۱۹۱۸ کو روس کے باشندوں نے Fifth All Russian Conference کے ذریعہ روسی آئین میں اپنی جگہ پائی۔ صرف ووٹ دینے اور چناؤ لڑنے کے حقوق کو ہی حاصل نہیں کیا بلکہ کام کرنے اور مساوی تنخواہ پانے کے حقوق کے ساتھ ساتھ تعلیم اور مختلف النوع پیشہ ورانہ تربیت کے حقوق کو بھی حاصل کیا۔ اس طرح دنیا میں روسی تنظیم عورتوں کے حق رائے دہی کے حقوق کو تسلیم کرنے والا پانچواں ملک قرار پایا۔

یہاں یہ کہنا بے محل نہ ہوگا کہ معاشرے میں عورتوں کے انسانی حقوق کے لیے مارکس کی جدوجہد محض ان ملکوں تک محدود نہیں رہی جہاں صرف سوشلسٹ حکومتیں قائم تھیں بلکہ مارکسزم نے یورپ اور امریکہ کے ساتھ ساتھ ایشیا افریقہ اور دوسرے براعظموں میں بھی تحریک حقوق نسواں پر گہرے اور مثبت اثرات مرتب کیے۔ سرگرم فرانسیسی خواتین کو کمیونسٹ پارٹی آف فرانس کی مسلسل حمایت حاصل رہی ہے اور اسی حمایت نے انھیں متعدد مطالبات منوانے میں بھی سہولت فراہم کی۔ سابق مغربی جرمنی، برطانیہ، بلجیم، اٹلی، آسٹریلیا، ڈنمارک، سویڈن، ناروے، یونان اور امریکہ میں بھی خواتین کی تحریک پر مارکس اور سوشلسٹ فکر و نظریات سے وابستہ خواتین کو غلبہ حاصل رہا ہے اور وہی اس تحریک نسواں کی پیش رو قرار پائیں۔

بین الاقوامی تناظر میں تانیثیت کا جائزہ لینے کے بعد یہی نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے

کہ چوں کہ پدرسری سماج صدیوں سے نفسیاتی، سماجی، معاشی اور سیاسی طور پر احساس برتری اور بالادستی کے فخر و غرور میں مبتلا رہا ہے۔ ایسی صورت میں عورت کی سماجی حیثیت میں تبدیلی ممکن ہی نہیں ہے جب تک پیداواری عمل میں اس کا عمل دخل نہ ہو اور معاشی خود مختاری سے سرفراز نہ ہو۔ لیکن مردانہ تفاخر کے لئے عورت کی یہ تبدیل شدہ حیثیت ایک چیلنج کی حیثیت رکھتی ہے۔ تانیثی تحریک کے طفیل عورتوں میں شعوری طور پر یہ احساس جاگزیں ہوا ہے کہ وہ اب کسی بھی معاملے میں مردوں سے کمتر کم عقل و کم حیثیت نہیں ہیں۔ اس لیے وہ سمجھوتہ کرنے کو تیار نہیں ہیں اور اپنی غلامی اور ماتحتی کے خلاف اپنے ردعمل کا اظہار کر رہی ہیں۔ پرانی اقدار سے بغاوت پر آمادہ ہیں اور محکومی سے نجات پانے کے لیے سیاسی، تخلیقی، ادبی اور سماجی تنظیموں کے ذریعے تحریکیں منظم کر رہی ہیں۔ اس تحریک کی بنیاد اس تصور پر مبنی ہے کہ عورت اور مرد کے درمیان کے تمام امتیازات کو ختم ہونا چاہیے اور عورت کو بطور انسان وہی حقوق حاصل ہونے چاہیے جو ایک مرد کو حاصل ہیں۔ صنفی مساوات کی یہ تحریک ایک سیاسی اور نظریاتی تحریک ہے، اس میں عورت اور مرد انسانی تاریخ میں شاید پہلی مرتبہ ایک دوسرے کے باہمی تعاون کے ذریعے ایک ایسے سماج کی تشکیل کے لیے جدوجہد کریں گے جو حقیقی معنوں میں امتیازات اور استحصال سے پاک اور انصاف پر مبنی ہوگا۔

حواشی

۱ عورت خواب اور خاک کے درمیان، کشور ناہید، ص ۱۴

۲ عورت و مرد کا رشتہ، کشور ناہید، ص ۴۳

۳ محکومیت نسواں، جان اسٹورٹ مل، ص ۲۵

۴ بحوالہ عورت مرد کا رشتہ، کشور ناہید، ص ۲۴۰

۵ عورت اور مرد کا مقام اقوام عالم میں، زبیر صدیقی، ص ۳۸۵

۶ اردو ناولوں میں عورت کی سماجی حیثیت، صغرا مہدی، ص ۴۲

۷ بحوالہ اقوام عالم میں عورت کا مقام، زبیر صدیقی، ص ۳۸۴

۸ Feminism in South Asia, Kamla Bhasin, p. 25

۹ تانیثیت ایک سیاقی مطالعہ، پروفیسر عتیق اللہ، ص ۲۷

۱۰ جنس کی تاریخ، سیمون دی بوا، ص ۱۷۰

۱۱ Feminist Perspective on Environment and Society, Beate Litting, p. 25

۱۲ Women and the Public Sphere in the age of the French Revolution, Ithaca. Joan B. Lander, Cornell University Press, 1988, pp2-3

۱۳ On the Subjugation of Women, Jan Stuart Mill, p.9

۱۴ عورت زندگی کا زنداں، زاہدہ حنا، ص ۴۸

۱۵ جنس کی تاریخ، سیمون دی بوا، ص ۱۷۴

۱۶ عورت زندگی کا زنداں، زاہدہ حنا، ص ۴۹

۱۷ جنس کی تاریخ، سیمون دی بوار، ص ۱۷۵

۱۸ The History of Women's Suffrage. Elizabeth Cady Stanton, Susan Anthony and Mathilda Joslyn Cage, p.70

۱۹ جنس کی تاریخ، سیمون دی بوار، ص ۱۷۳

۲۰ नारी प्रश्न, सरला माहेश्वरी, पृ37

۲۱ عورت زندگی کا زنداں، زاہدہ حنا، ص ۶۲

۲۲ عورت خواب اور خاک کے درمیان، کشور ناہید، ص ۱۵

۲۳ ایضاً، ص ۱۶

۲۴ ایضاً، ص ۱۶

۲۵ عورت زندگی کا زنداں، زاہدہ حنا، ص ۵۰

۲۶ समाजी देशों मे महिला आंदोलन, श्रीमती चकवर्ती, पृ 95

تانیثیت کا قومی تناظر

دیگر تمام مغربی سوسائٹی کی طرح ہندوستان میں بھی تانیثیت (Feminism) یا اس تصور کی ابتدائی شکل شروع سے ہی موجود رہی ہے۔ حالاں کہ ہندوستانی ادبیات کی تاریخ کے مطالعے سے انکشاف ہوتا ہے کہ اس فکر کی باضابطہ آبیاری ترقی پسند تحریک کے ساتھ ساتھ شروع ہوئی اور اردو ادب میں ''انگارے'' کی اشاعت کے بعد ہی تانیثی خیالات کے نقوش واضح ہوئے لیکن تاریخ شاہد ہے کہ ۱۸ ویں صدی کے بعد ہندوستان میں جو بھی تحریکات وجود میں آئیں وہ مغرب میں اپنے کامیاب تجربے کے بعد اور اس کے اثرات کی مرہون منت ہیں۔ لہٰذا ہم وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ مغربی تانیثی تحریک سے ہندوستانی ادب وسماج خواہ تاخیر ہی سے سہی بالواسطہ طور پر متاثر ضرور ہوا ہے اور من وعن اور اسی شدت وسرعت کے ساتھ نہ سہی لیکن کسی نہ کسی سطح پر تانیثیت کے مختلف رویے اور فکری جہات یہاں بھی اثر انداز ہوئے۔ خواہ وہ روشن خیال تانیثی فکر ہو یا شدت پسند تانیثی خیالات۔ تحلیل نفسی ہو یا جدیدیت یا پھر مابعد جدیدیت ہو یا مابعد ساختیات سبھوں کے اثرات کم وبیش مرتب ہوئے ہیں اور انھوں نے فکر وخیال کی سطح پر اپنی شناخت قائم کی اور ادب وسماج کو متاثر کیا ہے۔ قومی تناظر میں تانیثیت کو سمجھنے کے لیے اس کے تاریخی پس منظر کو سمجھنا ضروری ہوگا تاکہ اس کے سہارے تانیثیت کے ارتقائی سفر کو مزید وضاحت کے ساتھ پیش کیا جاسکے۔

اگر تاریخ کے صفحوں کو الٹ کر دیکھیں تو یہ حقیقت عیاں ہوتی ہے کہ ہندوستان کی

عورت صدیوں سے ہی مرد کی دست نگر اور سماجی اعتبار سے دبی کچلی ہوئی تھی اس کی وجہ یہ تھی کہ ہندوستان میں رائج مختلف مذاہب اور اس کے رہنماؤں ور ہبروں نے عورت کا رتبہ مرد سے بہت ہی کمتر قرار دے دیا تھا۔ اعلیٰ طبقے کی عورتیں کسان عورتوں سے بھی زیادہ بدتر حالت میں اپنی زندگی گزار رہی تھیں۔ کسان عورت مرد کے ساتھ کھیتوں میں کام کرتی تھی اس لیے اسے نقل وحرکت کے لئے اجازت تھی۔ اعلیٰ طبقے کی خواتین کے مقابلے میں کچھ معاملات میں خاندان میں بھی اس کی حیثیت بہتر تھی۔ مثلاً مزدور و کسان عورتیں شاذ و نادر ہی پردہ کرتی تھیں اور ان میں سے بیشتر کو دوسری شادی کرنے کا اختیار بھی حاصل تھا۔ روایتی نقطہ نظر سے ماں اور بیوی کے رول میں عورت کی مدح سرائی ہوتی تھی۔ لیکن معاشرے میں انھیں وہ مقام وہ عزت نہیں دیا جاتا تھا جس کی وہ مستحق تھیں۔ وہ صرف اپنے شوہر کی بیوی تھی اس کا اپنا کوئی وجود، کوئی شخصیت، کوئی کردار نہیں تھا۔ اس کی پہچان صرف ایک بیوی، ایک ماں کی حیثیت سے ممکن تھی۔ اسے محض مرد کے وجود کا ایک حصہ تسلیم کیا جاتا تھا۔ مثلاً ہندوؤں میں عورت صرف ایک شادی کر سکتی تھی جب کہ مرد کو ایک سے زیادہ بیویاں رکھنے کا حق حاصل تھا۔ مسلمانوں میں بھی کثرت ازدواج کا رواج تھا۔ ملک کے زیادہ تر علاقوں میں عورت پر پردے کی پابندی بہت زیادہ تھی۔ کم عمری کی شادی منتہا پر تھی یہاں تک کہ آٹھ سال کی لڑکی کو بھی بیاہ کے بندھن میں باندھ دیا جاتا تھا۔ بیوہ عورت کو دوبارہ شادی کی اجازت نہیں تھی اسے دنیا کی تمام آسائشوں اور آرائشوں سے محروم ہو کر گھٹن کی محدود زندگی گزارنے پر مجبور کر دیا جاتا تھا اور ملک کے اکثر علاقوں میں ستی کی دلدوز رسم بھی موجود تھی۔ ہندو عورت کو نہ جائیداد میں وراثت کا حق حاصل تھا نہ وہ ناکام شادی سے چھٹکارا حاصل کر سکتی تھی۔ مسلمان عورت کو جائیداد میں حصہ ملتا تھا لیکن مرد کے مقابلے میں صرف آدھا اور طلاق کے سلسلے میں بھی نظریاتی طور پر شوہر بیوی میں قطعی کوئی برابری نہیں تھی بلکہ مسلمان عورتیں تو طلاق نام سے ہی کانپتی تھیں۔ اس لحاظ سے معاشرے میں ہندو اور مسلمان خواتین کی حیثیت ایک جیسی ہی تھی اور دونوں ہی معاشی اور سماجی اعتبار سے پوری

طرح مرد کی محتاج و ماتحت تھیں۔ علاوہ ازیں عورتوں کو زیادہ تر علم کی روشنی سے بھی محروم رکھا جاتا تھا بلکہ ان کو اپنی محکومی و ماتحتی کو تسلیم کرنے کا سبق بھی دیا جاتا تھا۔ یہ سچ ہے کہ ہندوستان کو یہ شرف حاصل ہے کہ اس سرزمین پر رضیہ سلطانہ، چاند بی بی، اور اہلیہ بائی ہولکر جیسی اہل کردار شخصیتیں بھی پیدا ہوئیں لیکن وہ عام ڈھانچے سے مستثنیٰ تھیں اور بہر حال ان کی وجہ سے تمام عورتوں کی بدتر حالت تو نہیں تبدیل ہوسکتی تھی۔

لیکن یہ بات وثوق کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ ویدک زمانے میں سماج میں عورت کا سماجی مرتبہ کافی بلند تھا۔ تعلیمی، مذہبی اور سماجی فلاح و بہبود کے معاملے میں کچھ دشواریاں حائل تھیں لیکن اس کے باوجود عورتوں نے تعلیم حاصل کی اور وقتاً فوقتاً اپنے علم اور اپنی اہلیت کا مظاہرہ کیا۔ رگ وید سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اس زمانے میں تعلیمی اعتبار سے عورتیں قریب قریب مردوں کے برابر تھیں کیوں کہ رگ وید میں بعض ایسے بھجن بھی ملتے ہیں جو عورتوں سے منسوب ہیں جنھیں رشیکا (Rishika) اور برہم ویدنی (Brah mvadni) کہا جاتا تھا۔ رادھا کمل مکھرجی نے لکھا ہے کہ:

> ''برہم ویدنی برہم چریہ کے طالب علم ہوا کرتے تھے، عورتوں کو بھی اس علم کے حاصل کرنے کی اجازت تھی۔ رگ وید میں اس کا بھی حوالہ ملتا ہے کہ نوجوان لڑکیاں اپنی تعلیم برہم چریہ کی حیثیت سے مکمل کرتی تھیں اور تعلیم کی تکمیل کے بعد جس طرح ندی سمندر میں مل جاتی ہے وہ اپنے شوہروں سے مل جاتی تھیں۔'' (۱)

ویدک زمانے میں مذہبی معاملات میں بھی عورت کو لگ بھگ مرد کے برابر حقوق حاصل تھے۔ رگ وید منتر V,41 کے مطابق:

> ''بہت سی عورتیں ان مردوں کے مقابلے میں بدرجہا بہتر اور مستقل مزاج تھیں۔'' (۲)

ویدک عہد میں عورت کو عام سیاسی اور سماجی زندگی میں بھی شرکت کا موقع ملتا تھا۔ جس کی تفصیل اپنشدوں میں ملتی ہے۔ ایک وید کے شلوک میں عورت کو مہما منڈت بھی

کہا گیا ہے۔ اس زمانے میں عورت کو کئی القاب سے نوازا جاتا تھا مثلاً طاقت کے لیے درگا، علم کے لیے سرسوتی، اور دولت کے لیے لکشمی جیسے نام دے کر اس کی پوجا کی جاتی تھی۔ ان تینوں کے ساتھ رہنے پر زندگی کی کامیابی و کامرانی ممکن تھی۔ دتی ماں، گنوں ماں، پرکرتی (فطرت) ماں وغیرہ عورت کی قوت (شکتی) کی علامت مانی جاتی ہے جو مختلف روپ اختیار کیے ہوئی ہے اور عورت کی قوت اس کی عظمت، اس کی عزت اور پرستش کو دھرم قرار دیا گیا ہے اس طرح ویدک زمانے میں گارگی، اترئی، لوپا، مدرا اور الیا جیسی بھی خواتین کے نام اہمیت کے حامل ہیں جو رگ وید کے شلوک کہا کرتی تھیں۔ گویا ویدک زمانے میں عورتوں کو وہ تمام حقوق حاصل تھے جو ایک عورت کو ملنا چاہیے۔ ویدک لفظ (دمپتی) کا یہی مطلب تھا کہ عورت مرد گھر کے مشترکہ حاکم ہیں۔

لیکن عورت کے اس رتبے اور مرتبے کے باوجود رگ وید کے ہی زمانے سے ہمیں اس کی اہمیت کم ہوتی نظر آنے لگتی ہے اور وہ تمام آزادیاں اور قدر و منزلت جو اس کو حاصل تھیں وہ محدود اور مسدود ہونے لگیں۔ بقول پروفیسر اندرا:

"عورت دھیرے دھیرے سماجی زندگی میں اپنا وقار کھو رہی تھی اور وہ مرد کی خواہشات کو پورا کرنے کا صرف ایک آلہ ہو کر رہ گئی تھی جس کے حوالے ویدک اور اس سے پہلے کے ادب میں ملتے ہیں۔ ایک شوہر کا بیان ہے کہ خدا نے اس کی بیوی کو اس کی خدمت اور تسکین کے لیے دیا ہے۔" (۳)

گویا ویدوں کے ابتدائی زمانے میں عورتوں کے لیے فنون لطیفہ، شعر و ادب اور فلسفہ کے سارے باب کھلے ہوئے تھے لیکن اواخر میں نہ صرف یہ کہ عورت کی حیثیت اس کا وقار کم ہونے لگا بلکہ اس سے تمام حقوق بھی صلب کر لیے گئے۔ عورتوں کو وید پڑھنے سے روک دیا گیا۔ کیلاش ناتھ شرما نے لکھا ہے کہ:

"اسمرتیوں کے مصنفین نے عورتوں کو نا سمجھ اور اخلاق و کردار کا کمزور بتایا ہے۔" (۴)

منو کی حیثیت اس زمانے میں ایک دانشور عالم اور فلسفی کی تھی۔ اسے اپنے سیاسی اقتدار اور اثر رسوخ کی بناء پر ہندوستان کی تاریخ میں نمایاں اہمیت حاصل تھی اور اس کے قوانین لوگوں کے لیے حکم خداوندی کی حیثیت رکھتے تھے۔ اس نے سب سے زیادہ عورتوں کو ذلت بھری نظروں سے دیکھا۔ عورتوں کے لیے آئینی و سماجی ماتحتی کے لیے اصول وضابطے بنائے۔ کبھی بھی اس نے ایک آزاد عورت کے نظریے کو پیش نہیں کیا بلکہ یہ کہا کہ عورت کو ہمیشہ اپنے کنبے کے مرد کے ماتحت رہنا چاہیے۔ بچپن میں باپ کے ماتحت جوانی میں شوہر کے اور بڑھاپے میں بیٹے کے۔ بلکہ منو کے نظریے کے مطابق خالق نے عورتوں کے اندر صرف برے خیالات دیے ہیں۔ مثلاً زیورات سے محبت، بدخواہشات گندگی، بے ایمانی اور گندے عادات واطوار وغیرہ۔ منو نے شوہر کو ان حقوق سے سرفراز کیا کہ ضرورت پڑنے پر اپنی بیوی کو بانس یا رسی سے پیٹ سکتا ہے۔ جب کہ ایک مرد خراب بدچلن اور بے وفا ہونے کے باوجود اپنی بیوی کے لیے دیوتا کے مانند ہے۔ منو کے مطابق ایک مرد بدچلن ہوسکتا ہے۔ وہ جہاں چاہے اپنی جنسی خواہشات کی تکمیل کرسکتا ہے لیکن اس کے باوجود ایک وفادار بیوی کا یہ فرض ہے کہ وہ اس کی پرستش خدا کی مانند کرے۔ باالفاظ دیگر منو نے جنسی عدم مساوات پر مبنی پدرانہ نظام کی وکالت کی۔

عورتوں کی اس پست حالت کو تبدیل کرنے کے لئے بدھ مذہب نے انتھک کوششیں کیں جو برہمنزم کے خلاف ایک طرح کا احتجاج تھا۔ اس نے مذہبی معاملات میں عورتوں کو آزادی و برابری کا حق دیا۔ عورتوں کو 'بھکشنی سنگھ' میں داخل ہونے کی اجازت دی۔ عورتوں کو اعلیٰ مذہبی تعلیم حاصل کرنے اور متبرک کتابوں کی تلاوت کرنے کا بھی حق دیا گیا۔ بودھ مذہب کے ذریعے جو اصلاحی تحریکیں چلائی گئیں اس تحریک میں رہنما کی حیثیت سے بھی متعدد عورتیں شامل تھیں۔ گاتھاؤں میں ایسی عورتوں کا بار بار ذکر ملتا ہے جیسے سوماء انویاماء، سجاتا، کھیما، چاپا، سندری اور بہت سی عورتوں کے نام بار بار ان نظموں میں نظر آتے ہیں۔ یہ عورتیں تبلیغ واشاعت کا کام بھی کرتی تھیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بودھ کے

زمانے میں صحیح معنوں میں عورت کا درجہ مردوں کے برابر تھا۔(۵)

جین عہد میں بھی عورتوں کو تقریباً مردوں کے برابر حقوق دستیاب تھے۔ ہندو مذہب میں متضاد نظریات کے باوجود یہ کہا جاسکتا ہے کہ عورت کو مرد کے برابر مقام حاصل تھے اور وہ اس کے ہر کام میں برابر کی شریک کار تھی۔ ہندو مذہب میں عورت کی اہمیت اس سے بھی ظاہر ہوتی ہے کہ مذہبی طور پر ان کے یہاں دیویوں کا وجود بہت بڑی تعداد میں ہے اور عموماً تمام اچھی چیزوں کے لیے الگ الگ دیوی منسوب کردی گئی ہے، مثلاً علم کی دیوی سرسوتی، دولت کی دیوی لچھمی، غذا کی دیوی ان پورنا وغیرہ۔ اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ عورت ہندو مذہب کے لیے بہت اہم تھی۔ اس لیے مذہبی طور پر اس کی اہمیت وافادیت کا اقرار کیا گیا اور انھیں اہل یونان کی طرح دیویوں کا مرتبہ دیا گیا۔ لیکن عظمت اور تقدس کے اعتراف کے باوجود عملی طور پر نہ تو یونان نے عورت کے ساتھ وہ سلوک کیا جو مذہبی طور پر پیش کیا گیا ہے اور نہ ہی ہندوستان نے۔ لہٰذا یہ حقیقت عیاں ہو جاتی ہے کہ مذہب نے عورت کو جتنے حقوق دیئے تھے مرد اساس معاشرہ نے اس میں بے شمار تبدیلیاں کردیں اور عورت کو کبھی وہ حقوق دستیاب نہیں ہو سکے جس کی وہ مستحق تھی۔

چونکہ بودھ دھرم اور جین تحریک برہمزم کی سخت مخالف تھی اور ان کے ظالمانہ رویے کے ردعمل کے طور پر وجود میں آئی تھی اس لیے اس نے عورتوں کو نسبتاً زیادہ حقوق دیے لیکن یہ سنہرا منظر زیادہ دنوں تک برقرار نہیں رہ سکا۔ برہمنوں نے جب اپنی کھوئی ہوئی طاقت دوبارہ حاصل کی تو گویا پھر عورتوں پر ظلم وستم کا پہاڑ ٹوٹ پڑا۔ عورتوں کو پھر سے ماتحتی وتابعداری کے لیے مجبور کیا جانے لگا۔ ''پتی ورتا'' کے نام پر اس کی چھوٹی چھوٹی آزادی کو ختم کردیا گیا۔ Pre Puberty Marriage کا چلن عام ہونے لگا۔ بیوہ کو دوبارہ شادی کی اجازت سے محروم کردیا گیا۔ اس کے لیے ''ستی'' جیسے منحوس اور قبیح رواج کو رائج کیا گیا۔ ہندوستانی سماج میں اسلام کی آمد کو یہاں کے زیادہ تر دانشوروں نے عورتوں کی حق تلفی میں اضافہ تصور کیا۔ ابھجیت پاٹھک لکھتے ہیں کہ:

The arrival of Islam was a significent event. Polygamy and the Purdah were two of the most important social institution of the Muslim Conquerer of India. An then institutions did effect even the destine of Hindu women.(6)

انھوں نے اس بات کی بھی وضاحت کی کہ مسلم حملہ آوروں کے آنے سے پہلے برہمنوں کے یہاں ''ستی'' کا رواج نہیں تھا، لیکن مسلم حملہ آوروں کے ہندوستان آنے کے بعد برہمن سماج میں بھی ''ستی'' کے رواج کو دیکھا گیا۔ لیکن ابھجیت پاٹھک کا یہ خیال سراسر غلط اور بے بنیاد ہے کیوں کہ اسلام یا مسلمانوں کے یہاں ''ستی'' جیسی رسم کبھی بھی نہیں رہی۔ یہ رسم صرف اور صرف ہندوؤں کے یہاں پائی جاتی ہے۔ اس طرح ہندو مسلم دو مذاہب کے اختلاط سے عورتوں کے لیے نئے سوالات پیدا ہوئے، جب بھگتی تحریک شروع ہوئی تو اس نے مذہبی معاملات میں مرد عورت کو مساوات کا درجہ دیا جس کے طفیل میرا بائی، مکتا بائی، اور گنگو بائی جیسی عورتیں منظر عام پر آئیں۔ اگر ہندو مذاہب کا بغور مشاہدہ کیا جائے تو یہی نتیجہ سامنے آتا ہے کہ ہندو سماج میں عورتوں کے تئیں دوہرا نظریہ ہمیشہ سے قائم رہا ہے۔ ایک طرف تو اسے دیوی ماں، لچھمی اور شفقت و محبت کا پیکر، جننی، محافظ وغیرہ کہا گیا ہے۔ دوسری طرف اسے غیر مہذب قوت کی مالک، وحشیانہ جذبات کا پیکر، نجس، جاہل اور تریا چرتر وغیرہ جیسے القاب سے بھی نوازا گیا ہے۔ گویا ہندو نفسیات میں ان دونوں قسم یعنی مثبت و منفی پہلو گھر کیے ہوئے ہیں۔ اسی وجہ سے ایک طرف جہاں مثبت رویے پیدا کرنے کے لیے مختلف علامتوں کی پرستش کی جاتی ہے۔ وہیں دوسری طرف ان کے منفی پہلوؤں پر قابو پانے کے لیے مرد کو آزادی دی گئی ہے کہ وہ انھیں اپنی زوجیت میں لے کر جس طریقے سے ممکن ہو اس پر ظلم و زیادتی روا رکھیں۔ تلسی داس لکھتے ہیں:

ढोल, गंवार, शुद्रा, पशु नारी

مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ ویدک زمانے کے بعد گوتم بدھ، جین عہد اور بھگتی تحریک کے زمانے کو چھوڑ کر عام طور پر عورت ہمیشہ مردوں کی ماتحتی وتابعداری کے تلے ہی جکڑی رہی ہے۔

ہندوستان میں انیسویں صدی کے نصف اول میں سماجی اور تہذیبی بیداری نے بہت سی تبدیلیاں رونما کیں۔ یقیناً ہندوستان سیاسی و اقتصادی طور پر بحران سے دوچار ہوا اور تہذیب وثقافت اور مذہب ومعاشرتی رسم ورواج پر ضرب لگنے لگی۔ لیکن اس کے ساتھ ہی جدید علوم وفنون نے ہندوستان کے حساس دانشور اور مصلح طبقہ کے اندر ایک قسم کی بیداری ضرور پیدا کی اور اس ضمن میں راجہ رام موہن رائے، ایشور چند ودیا ساگر، رابندر ناتھ ٹیگور، بنکم چٹرجی، سرسید احمد خاں اور گاندھی جی جیسی شخصیات نے سماجی اور مذہبی اصلاحات پر زیادہ توجہ مرکوز کیں۔ ان شخصیات نے بدلتی ہوئی دنیا اور اس کی ترقی وفروغ کا محاسبہ کیا اور اس نتیجے پر پہنچے کہ اگر ہندوستانی جدید مغربی افکار وخیالات کے بعض مثبت عناصر مثلاً حریت پسندی، روشن خیالی، غیر جانبداری، عقلیت پسندی، جدید سائنس اور انسان دوستی کے اصولوں کا خیر مقدم کریں۔ اپنے اندر سے رجعت پسند عناصر کو ختم کر کے ترقی پسند پہلوؤں کی تبلیغ واشاعت کریں اور انسانی وقار اور تمام مرد اور عورتوں کے درمیان سماجی مساوات کے اصولوں کو اپنا شعار بنائیں، تو وہ دن دور نہیں کہ روایات وجدیدیت کی آمیزش واختلاط سے ایک جدید اور سنہرے ہندوستان کا خواب شرمندۂ تعبیر ہو سکے گا۔ اسی فکر وخیال کے طفیل ہندوستان میں نشاۃ ثانیہ کے حالات پیدا ہوئے۔ اس تبدیلی کے ذریعہ عورتوں کے اندر بھی بیداری کا آغاز ہوا اور ان سے متعلق سوالات پر پھر سے غور وخوض کیا گیا۔ اس سمت میں ان کی سرگرمیاں بڑھنے لگیں۔ گویا ان تبدیلیوں اور اصلاحات نے عورت کی پوزیشن کو کافی مضبوط بنا دیا۔ ان کے اندر اپنی شناخت کا شعور جاگا۔ اس طرح جدید ہندوستان میں جدید عورت کا ورود ہوا۔

راجہ رام موہن رائے کا نام اس لحاظ سے قابل صد تحسین ہے کہ انہوں نے عورتوں کے مسائل کے خلاف آواز بلند کی اوران کے حقوق کی زبردست وکالت کی۔ انھوں نے عورتوں کو تابعدار اور غلام بنا کر رکھنے کی مذمت کی اور اس نظریے (Notion) کی مخالفت کی کہ عورت ذہنی اور اخلاقی اعتبار سے مرد سے کمتر ہوتی ہے۔ کثرت ازدواج کے خلاف آواز اٹھائی اور بیوہ کو سماج میں کوئی اہمیت نہیں دیے جانے کی شدید مذمت کی۔ انھوں نے عورتوں کے رتبے اور حیثیت کو اونچا اٹھانے کی خاطر یہ مطالبہ کیا کہ عورتوں کو جائیداد میں حصہ اور وراثت کا حق دیا جائے۔

راجہ رام موہن رائے کا اہم کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے ''ستی'' جیسی انسانیت سوز معاشرتی رسم کے خاتمے کے لئے ہر ممکن کوششیں کیں اور اپنی تحریروں اور تقریروں کے ذریعہ عوام کو یہ سمجھانے کی کوشش کی کہ ستی کی رسم مذہبی رو سے درست نہیں ہے۔ یہ رسم عام طور پر امراء میں رائج تھی۔ M.K. Panikar کے مطابق:

> ''اس میں شک نہیں کہ امراء میں ستی جیسی رسم کا رواج بہت پرانا ہے۔ حالاں کہ بادشاہوں کے یہاں اس پر عمل نہیں ہوتا تھا۔ مہابھارت میں پانڈو کی دو بیویوں میں ایک کے ستی ہونے کے بارے میں معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ لیکن دشرتھ کی بیویوں کے یہاں اس رواج پر عمل نہیں ہوا ہے۔ جنوبی ہند کے لوگ اکثر و بیشتر اس رواج سے بالکل ناواقف تھے۔ شمالی ہند میں بھی عام طور پر اس کا رواج نہیں تھا۔'' (۸)

بپن چندرا نے بھی راجہ رام موہن رائے کی رسم ستی کی مخالفت کی وضاحت کی ہے:

> ''راجہ رام موہن رائے نے عورت کے ستی ہو جانے کے انسانی رواج کے خلاف تحریک چلائی۔ انھوں نے ۱۸۱۸ میں اس رواج کے خلاف عوام میں نفرت کا جذبہ جگانا شروع کیا۔ ایک طرف تو انھوں نے قدیم اور مقدس کتابوں کا حوالہ دے کر یہ ثابت کیا کہ ہندو مذہب اپنے عروج کے وقت اس عمل کے خلاف

تھا۔ دوسری طرف انھوں نے عوام کی عقلیت پسندی، انسان دوستی اور جذبۂ رحم کو للکارا۔ وہ کلکتہ کے شمشان گھاٹوں میں جاتے اور بیوہ کے عزیزوں کو سمجھانے کی کوشش کرتے کہ وہ اس خودکشی سے لڑکی کو بچائیں۔ انھوں نے ہم خیال لوگوں کے جتھے منظم کیے جن کا کام تھا کہ وہ اس قسم کے اقدام پر نظر رکھیں۔ انھیں روکنے کی کوشش کریں اور جہاں دیکھیں کہ بیوہ کو زبردستی ستی کیا جا رہا ہے وہاں اس غلط قدم کو ہر حال میں روکیں۔" (۹)

راجہ رام موہن رائے کی بے پایاں جدوجہد سے ستی جیسی منحوس رسم کا خاتمہ ہوا اور بیواؤں کو شوہر کی موت کے بعد بھی سسرال میں رہنے کی اجازت دی گئی۔ لیکن آج کے تانیثی علمبردار راجہ رام موہن رائے کے اس خیال کو ماننے سے انکار کر رہے ہیں۔ ان کا ماننا ہے کہ ستی کی رسم کو ایک حیوانی فعل کی نگاہ سے نہیں دیکھا گیا بلکہ لتا منی کا ماننا ہے کہ راجہ رام موہن رائے نے ستی کی مخالفت اس لیے نہیں کی کہ یہ عورتوں کے تئیں وحشیانہ فعل ہے بلکہ اپنے مخالفین پر سبقت لے جانے کے لیے اس بات پر زور دیا کہ یہ ہندو روایت اور وید کا حصہ نہیں ہے۔ لتا منی لکھتی ہیں کہ:

> What was at stake was not women but tradition, thus, it is no wonder that even reading against the grain of a discourse astensibly about women, one learns to little about them, the repeat an earlier formation neither subject, not object but ground, such is the status of women on the discourse on sati.(10)

راجہ رام موہن رائے کے نقش قدم پر چلنے والے دوسرے بڑے تانیثی مفکر ایشور چند ودیا ساگر نے بیوہ عورتوں کی شادی کی حمایت میں تقریباً ۲۰۰۰ دستخط اس زمانے

میں اکٹھا کیے۔ ۱۸۵۵ میں بیوہ کی دوسری شادی کے سوال پر پورے جوش وخروش سے آواز بلند کی اور جلد ہی ملک میں بیوہ کی دوسری شادی کے سوال پر ایک مضبوط تحریک شروع ہوگئی جو آج تک جاری ہے۔ مدراس، بمبئی، ناگپور اور دوسرے متعدد شہروں سے حکومت کو متعدد عرضداشتیں بھیجی گئیں جن میں حکومت سے درخواست کی گئی کہ کسی ایکٹ کے ذریعہ اسے قانونی قرار دیا جائے۔ اس قانون کے تحت اونچے طبقے کی پہلی ہندو بیوہ کی دوسری شادی ودیا ساگر کی تحریک پر اور انھیں کے زیرِ انتظام ۷ دسمبر ۱۸۵۶ کو کلکتے میں ہوئی۔ ان کی انتھک کوششوں سے ۱۸۵۵ سے ۱۸۶۰ تک ۲۵ بیوہ عورتوں نے دوسری شادیاں کیں۔ ۱۸۵۰ میں انھوں نے بچپن کی شادی کے خلاف احتجاج بلند کیا۔ وہ تا عمر کثرت ازدواج کے خلاف لڑتے رہے انھوں نے تعلیم نسواں کے مسئلے پر بھی ہمیشہ گہری دلچسپی لی۔ بیتھون اسکول کا ۱۸۴۹ میں کلکتہ میں افتتاح ہوا جو تحریک تعلیم نسواں کا پہلا پھل مانا جاتا ہے۔ ایشور چند ودیا ساگر کو اس اسکول کے پہلے سکریٹری ہونے کا شرف حاصل رہا ہے۔

دیانند سرسوتی نے بھی عورت و مرد دونوں کی دوبارہ شادی کی حمایت کی۔ لیکن اس وقت جب کوئی بچہ نہ ہو۔ بنکم چند چٹرجی نے آنند مٹھ میں عورت کے کردار کو شانتی کی شکل میں پیش کیا ہے جو ایک پروٹو ٹائپ عورت کی علامت ہے۔

وویکانند نے بھی لڑکیوں کی کم عمری کی شادی کی مخالفت کی ہے۔ انھوں نے عورتوں کی تعلیم پر زور دیا اور مساوات کی بات کی۔ لیکن ماں کو ایک آئیڈیل کے روپ میں پیش کیا۔ ان کے مطابق:

> The ideal women in India is the mother, the mother first and the mother last.(11)

ان کے یہاں ایک آئیڈیل ماں کا سارا دارومدار مغربی تہذیب وکلچر سے ہندوستانی تہذیب ومعاشرت کے امتیاز وانفرادیت کو برقرار رکھنا ہے۔ اور ایک آئیڈیل عورت کے اندر مندرجہ ذیل خوبیوں کا ہونا ضروری ہے:

Marvellous, unselfish, all suffering, ever forgiving mother.(12)

اگر ہم ان مفکرین کے نظریات کا آج کے تانیثی مفکروں کے نظریات کی روشنی میں جائزہ لیں تو اندازہ ہوتا ہے کہ آج کے تانیثی مفکروں کی نگاہ میں ان مفکرین کے نظریات کی اتنی قدر و قیمت نہیں ہے ہم عصر تانیثی اساس گروں کے مطابق عورتوں کے تئیں ان کے تمام خیالات و نظریات روایات و مذاہب سے جڑے ہوئے ہیں اور کسی بھی حالت میں ایک خودمختار و آزاد عورت کو پیدا نہیں ہونے دیتے۔ کیوں کہ تمام مفکرین اونچی ذات اور اونچے طبقے سے تعلق رکھنے والے تھے۔ اس لئے انہوں نے سنجیدگی سے عورت کی آزادی، برابری اور ان کے انصاف کی حمایت نہیں کی۔ انہوں نے سیتا اور ساوتری جیسی علامات کو ضرور تراشا اور ان کے نرم و نازک جذبات اور ایثار و قربانی کی صرف مدح سرائی کی۔ لیکن کبھی ان کے دکھ درد اور احساسات و خواہشات کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔

لیکن تانیثی نقطہ نظر سے ہندوستان میں انیسویں صدی کا آخری حصہ اور بیسویں صدی کا آغاز عورتوں کی آزادی کی جدوجہد کے لحاظ سے نہایت اہم ہے۔ اسی زمانے میں سرسید نے مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کی بنیاد ڈالی۔ جس کے اغراض و مقاصد ہندوستانی مسلمانوں کو ذہنی، معاشرتی اور اخلاقی پستی سے نجات دلانا تھا۔ سرسید بخوبی واقف تھے کہ یہ خواب اس وقت تک شرمندۂ تعبیر نہیں ہو سکتا جب تک مردوں کے ساتھ عورتوں کی تعلیم واصلاح اور مذہبی عقائد و رسومات کی شدت پسندی کو درست نہ کیا جائے۔ اس لیے سرسید نے ۱۸۷۰ سے ''تہذیب الاخلاق'' میں عورتوں کی تعلیم، کثرت ازدواج وغیرہ جیسے عنوانات پر کئی مضامین لکھے۔

سرسید کی اصلاحی تحریک اور ان کے مشن کا کماری جیاوردھنا یوں محاکمہ کرتی ہیں:

While the early agitation for social reform came from Hindu males and wasa concerned with the

status and role of Hindu women, the Muslims also began action on social reform in the late 19th century. Many of this issues that agitated the Hindus did not apply to Muslim women since Muslim law allowed for widow remarriage, divorce and ashare of parental property. However, concern was expressed by Muslim male social reformers on issues such as polygamy, Pardah and female education. The most prominent Muslim reformer was Syed Ahmad Khan. Who pioneered Muslim higher education and in 1857, founded a Muslim University college at Aligarh. Khan wrote in his journal Tahzibul Akhlaq on all aspects of social reform. Believing that the decline of the Muslim was due to their reluctance to adopt western style education, Khan advocated modern education for both men and women. He also opposed polygamy, taking the view that since a man could not treat all his wives equally (as enjoined in the Koran), polygamy was not permissible under Islam. On this question Syed

Ahmad Khan went against the strong current of orthodox opinion, declaring that, polygamy must be absolutely and definitely restricted monogamy should be the rule. He also challenged the orthodox views that Islam advocated purdah for women or that it discouraged women's education. Other Muslim male reformers included Badruddin Tyabji, a Bombay businessman who campaigned against the purdah system.(13)

لہٰذا سر سید تحریک کے زیر اثر بہت جلد ایک روشن خیال سرگرم جماعت بن گئی۔ جس نے عام مسلمانوں کی تعلیم اور فلاح و بہبود کے ساتھ ساتھ عورتوں کی تعلیم و اصلاح پر بھی خصوصیت کے ساتھ زور دیا۔ علی گڑھ میں ۱۹۰۴ میں عورتوں کی پہلی کانفرنس شیخ عبداللہ کی قیادت میں منعقد کی گئی۔ اس کانفرنس میں عورتوں کی آزادی اور تعلیم کے سلسلے میں بہت سے منصوبے بنائے گئے۔ اس وقت ہندوستان میں عطیہ فیضی، آبرو بیگم، آلہ بی، مسز رضا علی، سعید احمد بیگم، شریفہ حامد علی، بیگم عبداللہ، بیگم آمنہ طیب، سلطان جہاں بیگم، بیگم بھوپال وغیرہ جیسی روشن خیال اور ترقی پسند خواتین موجود تھیں جو ہر سطح پر عورتوں کی حیثیت کو تبدیل کرنے کے لئے کوشاں تھیں۔

تانیثی نقطۂ نظر سے گاندھی جی نے عورتوں کے تئیں ایک آفاقی نظریہ پیش کیا جس کے ذریعے مردمرکوزیت والے نظریے کو رد کرنے کی کوششیں کی گئیں اور ہندوستانی عورتوں کی آزادی اور فلاح و بہبود کے لیے متعدد تجاویزیں پیش کی گئیں۔ ان کی نظر میں جدید ہندوستان اس وقت تک کامیاب اور خوش حال نہیں ہوسکتا جب تک کہ عورتوں کو آزادی

اور مساوی حقوق نہیں دیے جاتے۔ بقول Kumari Jayawardhana:

Gandhi's basic ideas on women's rights were equality in some spheres and opportunities for self development and self realization. He believed that woman is the companion of man, gifted with equal mental capacities and realized that her contemporary subordinate position was the result of domination by man. Woman has been suppressed under custom and law for which she had no hand. The rules of social conduct must be developed only on the basis of co-operation and consultation, and should not be imposed by one sex on the other.(14)

اس لیے انھوں نے ایک جگہ اپنے ساتھیوں سے کہا تھا کہ میری سب سے بڑی امید عورتیں ہیں۔ انھیں ایک مددگار ساتھی کی ضرورت ہے جو ان کو اس کنویں سے باہر نکال سکے۔ ۳۲-۱۹۳۱ کا ستیہ گرہ آندولن انہی اوصاف پر مبنی تھا جو روایتی طور پر عورتوں سے جڑا ہوا تھا۔ عورتوں سے منسوب صفات مثلاً قبولیت، ضبط و تحمل، قوت برداشت، اور یقین و امید، ایثار و قربانی وغیرہ ان خوبیوں کو کمزوری یا عیب ٹھہرانے والے مردانہ بالادستی والے نظریات کو گاندھی جی نے اس کے معنی میں قوت و شدت بھر کر ان کی ذہنیت کو چیلنج کیا۔ قوت یا طاقت کو گاندھی نے روحانی قوت کہا اور اس طرح عورت کو مرد سے افضل و برتر ٹھہرایا۔ لتا سنگھ، گاندھی جی کے نظریات کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھتی ہیں:

गांधी जी ने औरतों को पुरुषों की गुरू और मार्गदर्शक के

रूप में देखा और दूसरों को भी इस रूप में देखने पर जोर दिया। इससे पहले औरतों को पिछड़ा हुआ अज्ञानी बताकर उनकी असंतोशजनक स्थिति पर जोर दिया जाता था। गांधी जी ने न केवल भारतीय महिलाओं के गुणों पर जोर दिया, बल्कि यह भी कहा कि उससे बहुत कुछ सीखा जा सकता है और कुछ काम ऐसे हैं जो केवल वही कर सकती है। ध्यान देने वाली बात यह है कि गांधी जी ने केवल यही नहीं कहा कि भारतीय पुरुष भारतीय स्त्रियों से बहुत कुछ सीख सकते हैं बल्कि यह भी कहा कि पाश्चात्य महिलाएं भी भारतीय महिलाओं की कुलीनता, श्रेष्ठता और अहिंसा आदि कई गुणों की सीख उन से भी ले सकती हैं।(15)

گاندھی جی نے لڑکیوں اور عورتوں کے حالات ومسائل کو سنجیدگی سے سمجھنے اور اس کے اسباب وعلل پر غور وخوض کرنے کی سعی کی اور انھیں حالات سے نبرد آزما ہونے کا حوصلہ بخشا۔ انھیں وجوہات کی بنا پر گاندھی کے لیے عورتوں کو جنگ آزادی میں لانا ممکن ہو پایا۔ عورتوں نے ۱۹۲۱ اور ۱۹۳۰ میں Non-Cooperation Movement, Civil disobedience Movement میں حصہ لیا۔ گھر سے باہر کے کاموں میں حصہ لینے کی وجہ سے ان کے اوپر سماج کی بہت سی ممنوعات کا خاتمہ خود بخود ہو گیا۔ اس طرح گاندھی جی کے یہاں عورت کا تصور اپنی روایتی خوبیوں کے ذریعے عمل واحتجاج اور بدلاؤ کا ایک نیا Image قائم کرتا ہے۔ عورتوں کے مسیحا گاندھی جی کی بے پایاں کوششوں سے عورتوں کو حقوق کی حصولیابی میں مزید تقویت ملی۔ انھوں نے جگہ جگہ اس سلسلے میں تقریریں کیں اور اپنی تحریروں کے ذریعہ پدرسری سماج سے اس بات کی درخواست کی کہ وہ عورتوں کو اپنا غلام یا کنیز سمجھنے کے بجائے دوست ساتھی اور ہمدرد سمجھیں۔ اس کو برابر کے حقوق دیں تا کہ اس کی

ذہنی اور دماغی قوتیں پوری طرح سے اجاگر ہوسکیں اور وہ بھی مردوں کے ساتھ ملک کی ترقی کی جدوجہد میں برابر کی شریک ہوسکیں۔ بقول گاندھی جی:

"عورت مرد کی دوست اور ساتھی ہے جس کو اس کے برابر ذہنی اور دماغی قوت اور استعداد ودیعت کی گئی ہے۔ اس کو حق ہے کہ وہ مرد کے چھوٹے بڑے کاموں میں حصہ لے اور ساتھ دے اور اسی کے ساتھ اسے مرد کے برابر آزادی کے تمام حقوق حاصل ہیں۔ اس کو اس بات کا بھی پورا حق ہے کہ وہ اپنے کاموں میں مرد کی طرح اپنے کو مکمل آزاد سمجھے۔

وہ مزید لکھتے ہیں:

"میں اکثر اوقات اس بات کی طرف اشارے کر چکا ہوں کہ مردوں کا عورتوں کے حقوق آزادی اور حقوق مساوات سے انکار کرنا درست نہیں۔" (۱۶)

۱۹۱۴ کی تحریک آزادی اور تحریک نسواں دونوں کی باہمی سرگرمیوں کے درمیان مسز اینی بیسنٹ اور سروجنی نائیڈو کے نام قابلِ ذکر ہیں جو ابتدائی ہندوستانی تانیثی تحریک کی پیش رو کی شکل میں ابھر کر سامنے آئیں۔ ان دونوں تانیثی مفکرین کے خیالات و نظریات سے ہمیں جدید عورت کے تصور کو سمجھنے کا موقع ملا۔

مسز اینی بیسنٹ نے تحریک آزادی اور تحریک نسواں دونوں سطح پر فعال کردار ادا کیا انہوں نے ۱۹۱۷ میں آل انڈیا ویمنس کانفرنس منعقد کی جس کی وہ بحیثیت صدر منتخب ہوئیں اور اپنے اعلان نامے میں یہ کہا کہ

"اگر ہندوستانی اپنی اور اپنے ملک کی نجات اور بہبودی چاہتے ہیں تو انھیں عورتوں کی اصلاح کرنی چاہیے۔" (۱۷)

ان کی اس اپیل نے ہندوستان میں عورتوں کی آزادی و بیداری کی ایک نئی لہر پیدا کر دی۔ مسز بیسنٹ کی ان کوششوں سے ۱۹۱۷ میں عورتوں کی ایک اور تنظیم کی داغ بیل مدراس میں ڈالی گئی۔ جہاں اینی بیسنٹ نے "بھارت جاگو" کے نام سے ایک تقریر کی اس

میں انہوں نے ہندوستانی عورتوں سے اپنی غلامی اور ناخواندگی ختم کرنے، بچپن کی شادی سے پرہیز کرنے اور نچلے طبقے کے لوگوں کو عزت کا مقام دینے کی درخواست کی۔ان کی یہ اپیل آزادی و بیداری کی ایک نئی لہر پیدا کرنے میں کامیاب ثابت ہوئی۔ ۱۹۱۷ میں مسز اینی بیسنٹ کی کوششوں سے ہی عورتوں کی ایک اور تنظیم ''مہیلا سنگھ'' کے نام سے مدراس میں قائم کی گئی۔اس تنظیم کا مقصد نہ ہی مذہب کی مخالفت کرنا تھا اور نہ ہی اس کے فرسودہ اصول وضابطے کو برداشت کرنا تھا۔ ۳۰-۱۹۲۰ کے درمیان اس تنظیم کی پورے ہندوستان میں متعدد شاخیں کھولی گئی۔اس بیداری کے طفیل عورتوں کا متعدد سمتوں میں عمل دخل اور ان کی سرگرمیاں بڑھنے لگیں۔اس سلسلے میں سروجنی نائیڈو، کستوربا گاندھی، بی اماں، وجے لکشمی پنڈت، کملا نہرو، مسز پاروتی چندر شیکھر، جی کے گھوکھلے، مہارانی میسور، مہارانی بڑودہ، اور بیگم بھوپال وغیرہ کے نام اہمیت کے حامل ہیں۔ان عورتوں نے ایک طرف سیاسی تحریک میں حصہ لیا تو دوسری طرف عورتوں کی سماجی اور تعلیمی بہبودی کے لئے اپنا فعال تاریخی رول ادا کیا۔سیاسی شراکت داری اور آزادی کے بعد ان کا اگلا مطالبہ حق رائے دہندگی کی آزادی سے متعلق تھا۔حق رائے دہندگی کے مطالبے کے لیے ہندوستانی عورتوں کے پہلے وفد نے سروجنی نائیڈو کی قیادت میں مملکت ہند کے سکریٹری مسٹر مانٹگو Mr Mantagu سے 1919 میں ملاقات کی اس کے کچھ ہی دنوں بعد Women's Indian Association نے ہندوستان کی عورتوں کی ایک تنظیم بنانے کے لیے عورتوں کی ایک کل ہند کانفرنس بلانے کا اعلان کیا۔حق رائے دہندگی کے مطالبے کے رد ہونے کے بعد عورتوں کی جدوجہد اور سرگرمیاں کچھ اور تیز ہوگئیں۔تاریخی تجزیے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس وقت دنیا کے بہت سے ملکوں میں عورتوں کو ووٹ دینے کا حق حاصل نہیں تھا۔ڈاکٹر شمیم نکہت نے اس کی تفصیل اس طرح فراہم کی:

> ''دنیا میں عورت کو ووٹ دینے کا حق نیوزی لینڈ میں ۱۸۹۳ء میں دیا گیا۔اس کے بعد ۱۹۰۲ء میں آسٹریلیا، ۱۹۱۷ء میں انگلینڈ، ۱۹۱۸ء میں کینیڈا اور ۱۹۱۴ء

میں منگولیا کی عورتوں کو حق رائے دہندگی ملا۔"(۱۸)

آل انڈیا ویمنس کانفرنس جو عورتوں کے بہتر مستقبل کا ایک سنہرا پلیٹ فارم تھا۔ اس نے اس بات پر زور دیا کہ صرف عورتوں کے تعلیمی اور سماجی مسائل پر ہی غور کرنا اہم نہیں ہے بلکہ تبدیل ہوتے ہوئے سیاسی حالات اور ہندوستان کی آزادی کی جدوجہد میں بھی حصہ لینا اس کا فرض اولین ہے۔

آل انڈیا ویمنس کانفرنس کی فعال کارکردگی کے باعث ۱۹۲۶ میں پہلی بار ہندوستانی عورتوں کو ووٹ دینے کا حق حاصل ہوا۔ اسی سال پہلی بار انھوں نے الیکشن میں حصہ بھی لیا۔ لیکن کم ہی عورتیں اسمبلی کی ممبر کی حیثیت سے منتخب ہوئیں اس لیے کہ حکومت برطانیہ نے مشروط طریقے پر عورتوں کو ووٹ دینے کا حق دیا تھا۔ صرف وہی عورتیں ووٹ دے سکتی تھیں جو ٹیکس ادا کرتی ہوں۔

۱۹۳۲ میں Lady India Home Science Conference کے نام سے ایک ادارہ قائم کیا گیا۔ جس کے اغراض و مقاصد یہی تھے کہ سائنس و ٹیکنالوجی سے دلچسپی پیدا کی جائے۔ دیکھتے ہی دیکھتے اس ترقی کے طفیل عورت گھروں سے نکل کر میدانوں، کھلیانوں، اور کارخانوں میں آگئی اور مردوں کے ساتھ ساتھ ایک نئے نظام اور بہتر و سنہرے مستقبل کا خواب دیکھنے لگی۔ شعبہ ہائے زندگی اور بالخصوص جنگ آزادی کی فعال کارکردگیوں کو دیکھتے ہوئے ۱۹۳۱ میں انڈین نیشنل کانگریس کا اجلاس کراچی میں منعقد کیا گیا۔ اس اجلاس میں عورتوں کو بہت سے دستوری حقوق دیے جانے کا اعلان کیا گیا اور حقوق کے حصول کے بعد رفتہ رفتہ زندگی کے تمام شعبوں میں عورتوں کی شرکت دکھائی دینے لگی۔ خصوصاً انڈین نیشنل کانگریس کے اسی اعلان نامے سے ہندوستانی عورتوں کی زندگی کے ایک نئے باب کی شروعات ہوئی۔ اس اعلان نامے میں کہا گیا تھا کہ:

"جنس کے اختلاف کی بنا پر کوئی تخصیص نہیں برتی جائے گی۔"(۱۹)

۱۹۳۵ کے نئے دستور نے ہندوستان کی عورتوں کو مزید حقوق فراہم کیے۔ اس

وقت عورتوں نے مردوں کے مساوی حقوق پانے کی درخواست کی اور مشروط حق رائے دہندگی کے خلاف بھی احتجاج کیا۔ لیکن سرکار نے ان کے اس مطالبوں کو نامنظور کر دیا۔ لیکن ۱۹۳۷ کے ایک اہم ایکٹ Hindu Women's Right to Property Act کے ذریعے عورتوں کو بعض اقتصادی حقوق دستیاب ہوئے اور شوہر کی جائیداد میں اس کا حصہ ضروری قرار دیا گیا۔

ہندوستان میں تحریک نسواں کے لئے ماحول ہموار ہونا ایک اہم واقعہ تھا کیونکہ اس صدی کی تیسری دہائی تک تو عورتوں کی حیثیت کو بہتر اور خوش آئند بنانے کے لئے روشن خیال مرد ہی جدوجہد کر رہے تھے لیکن بیسویں صدی کے نصف تک آتے آتے خود اعتماد اور باشعور عورت نے یہ جہاد خود اپنے ہاتھ میں لے کر اس مقصد کے حصول کے لیے بہت سی تنظیمیں اور متعدد ادارے قائم کیے۔ ان میں سب سے مشہور اور نمایاں ویمنس کانفرنس Women's Conference تھی جس کی بنیاد ۱۹۲۷ میں ڈالی گئی۔ دیپتی پریا ملہوترا لکھتی ہیں کہ:

> आधुनिक भारत के इतिहास में 19वीं सदी में हमे अनेक सुधारवादी आंदोलन जैसे विधवा, पुनर्विवाह, सती प्रथा व बाल विवाह पर रोक, स्त्री–शिक्षा आदि मुद्दे दिखते हैं। इसे महिला आंदोलन की पहली लहर माना जाता है। आन्दोलन की दूसरी लहर स्वतंत्रता संग्राम से जुड़ी है जिसमें महिलाओं ने अनेक स्तरों पर भाग लिया। उस समय कई राष्ट्रीय महिला संगठन बने, जैसे All India women's conference, National federation of Indian women और Women Indian Association इन्होंने स्त्री–शिक्षा, मताधिकार, पर्दा और व्यक्तिगत अधिकारों के मुद्दों को उठाया, महिला

आंदोलन की तीसरी लहर 1947 के बाद शुरू हुई।(20)

اس طرح آزادی کے حصول کے ساتھ ساتھ عورتوں کی مساوات کی جدو جہد نے گویا ایک جست لگائی اور ہندوستانی آئین ۱۹۵۰ کی دفعہ ۱۴ اور ۱۵ نے عورتوں اور مردوں کے مکمل مساوات کی ضمانت دی اور ۱۹۵۶ کے ہندو وراثت ایکٹ نے بیٹی بیٹے دونوں کو جائیداد کا برابر وارث قرار دے دیا۔ ۱۹۵۵ کے ہندو میرج ایکٹ کے تحت خاص حالات میں شادی منسوخ کرنے کی اجازت دی گئی۔ مرد و عورت دونوں کے لیے صرف ایک شادی کا قانون نافذ کر دیا گیا۔ لیکن جہیز کا مطالبہ کرنے پر مکمل قانونی پابندی لگنے کے باوجود جہیز کی منحوس رسم آج تک جاری ہے۔ آئین کے مطابق عورت کو کام کرنے اور سرکاری اداروں میں ملازمت حاصل کرنے کے مساوی حقوق حاصل ہیں۔ آئین کے رہنما اصولوں کے مطابق عورت مرد دونوں کو یکساں کام کرنے کے لیے یکساں اجرت کا اصول پاس کیا گیا۔ یہ حقیقت عیاں ہے کہ آئین کے ذریعے مرد و عورت دونوں کو یکساں مساوات دینے کی تجاویز کو عملی جامہ پہنانے کے سلسلے میں آج بھی متعدد دیکھی اور ان دیکھی رکاوٹیں حائل ہیں اور ایک بہتر و منظم معاشرے کی تشکیل و تعمیر ابھی بھی مکمل طور پر نہیں ہوئی ہے لیکن اس کے باوجود سماج سدھار کی تحریکیں آزاد ہندوستان کے آئین، آزادی کی جدو جہد، خواتین کی تنظیموں اور تحریکوں نے اس سلسلے میں اہم رول ادا کیا ہے۔ دیپتی پریا ملہوترا نے بھی مندرجہ بالا حقائق کی تائید کی ہے:

> महिला संगठनों और उनके समर्थकों को कानूनी क्षेत्रा में संशोधन में भी काफी सफलता मिली। भारतीय संविधान में लिंग के आधार पर समानता दी गई है। 1944 में हिन्दू कोड बिल प्रस्तावित हुआ। इसमें कई सुधार थे, जैसे – शादी के लिए रजामंदी की उम्र बढ़ाना, महिलाओं को तलाक़ का अधिकार, गुजारा भत्ता, महिलाओं का संपधि पर अधिकार

और दहेज का स्त्रीधन माना जाना, परन्तु कई विदेशी इसके विरुद्ध थे। अन्त में 1955–56 में यह बिल कई टुकड़ों में बंटकर चार अलग–अलग अधिनियमों के रूप में पारित हुआ। यह अधिनियम थे– हिन्दू विवाह अधिनियम, हिन्दू उत्तराधिकार अधिनियम, हिन्दू अल्पवयस्क व अभिभावक अधिनियम, गोद लेने एवं गुजारे भत्ते का अधिकार। यह सभी क़ानून काफी प्रगतिशील थे, किन्तु समाज में उन्हें अभी आंशिक सफलता ही मिल सकी है। यही बात 1961 में पारित दहेज के क़ानून पर भी लागू होती है, जिसके तहत दहेज़ लेना और देना दोनों ही अपराध है।(21)

بین الاقوامی سطح پر ۱۹۷۵ کا سال ''بین الاقوامی خواتین کا عہد'' کے نام سے موسوم کیا گیا۔ اس کا مقصد عالمی سطح پر خواتین کے تئیں برتی جارہی غیر برابری اوران پر جبر و استحصال کی طرف توجہ مرکوز کرنا تھا۔ عورتیں کس حد تک غلام اور ظلم و استحصال کی شکار ہیں اور وہ نظام جس نے ان کو اپنے شکنجے میں جکڑ رکھا ہے، وہ کس قدر طاقت ور ہے اور اس کے خلاف جدو جہد کتنی شدید ہے، ان حقائق سے اقوام متحدہ ناواقف نہیں تھا۔ اس لیے اس نے ۸۵-۱۹۷۵ کے پورے دس سال کے عرصے کو ''خواتین کا عہد'' کے نام کردیا۔ یہی نہیں ۸۵-۱۹۷۵ کے ہی درمیان اگلے دس سال بعد یعنی ۱۹۹۵ میں چین میں عالمی خواتین کانفرنس کے انعقاد کا اعلان بھی کردیا گیا تاکہ کانفرنس کی سرگرمیاں اس سمت ورفتار میں کوشاں رہیں اور اس کائنات میں عورتوں کو شعبہ ہائے زندگی میں یکساں مساوات کا درجہ دیا جاسکے اور معاشرے میں ان کو مکمل طور پر تسلیم کیا جاسکے۔

قومی سطح پر ۱۹۷۵ کے سال کی اہمیت بھی انھیں کانفرنسوں کی سرگرمیوں سے اہم مانی جاتی ہے۔ اقوام متحدہ کے منشور کے تحت عورتوں سے منسلک تمام پہلوؤں کے حقائق

کا جائزہ لیا گیا اور ۱۹۷۵ میں ہی رپورٹ تیار کی گئی۔ آزادی کے بعد عورتوں کی سماجی، معاشی، سیاسی اور تہذیبی تمام پہلوؤں پر یہ پہلا ملک گیر مطالعہ تھا۔ اس کے ذریعے ان حقائق کی صراحت بھی ہوئی کہ عورتوں کی حمایت اور فعال کارکردگی سے ملک آزادی سے ہمکنار بھی ہوا لیکن آزادی کے بعد وہ ان کی حیثیت میں تبدیلی نہیں لا سکا۔ وہ غلام محکوم و تابعدار ہی رہیں، ترقی، فروغ اور منصوبہ تو دور کسی عام منصوبہ تک ان کی رسائی ناممکن تھی تاکہ وہ اپنے مسائل و موضوعات پر غور و خوض کر سکیں۔ لیکن اقوام متحدہ نے جہاں ان تمام ڈھکے چھپے موضوعات و مسائل کو بے نقاب کیا وہیں عورتوں کو اپنے بنیادی حقوق کے تئیں بیدار بھی کر دیا۔ نیلم گپتا کے مطابق:

1975 से जुड़ी महिला आंदोलन की धारा ने देश की स्त्री को उसकी मौलिक स्थिति का बोध कराया और वह मौजूदा सामाजिक ढांचे ही नहीं, हर व्यवस्था को बदलने की मांग कर रहीं हैं। जब विभिन्न स्तरों पर चला रही सभी महिला नेता पिछले 20 सालों की उपलब्धि के नाम पर कहें कि आज हमें सुना जा रहा है, हर स्तर पर हमें स्वीकृती मिल रही है, अब हमें नजरअंदाज़ नहीं किया जा सकता तो इसका अर्थ यही है कि वह बोल रही है और अपने लिए बोल रहीं हैं।

1975 से 80 के पांच साल महिलाओं की चेतना के साल हैं। इन पांच सालों में महिला संगठनों की जैसे बाढ़ सी आ गई थी। जबकि इससे पहले दिल्ली में मुश्किल से पांच छह संगठन ही थे। दिल्ली ही नहीं दिल्ली से बाहर भी महिला संगठन बने और विभिन्न स्तरों पर बने। समाजशास्त्रियों की

भी महिलाओं की स्थिति में रुचि बढ़ी और शिक्षा संस्थाओं के अलावा भी उन पर अध्ययन के केन्द्र शुरू हुए। सरकारी स्तर पर कार्यक्रमों में महिलाओं की बात (वेमन से ही की जाने लगी) और सबसे बड़ी बात निर्णायक पदों पर बैठे लोगों का ध्यान उसने अपनी ओर खींचा। यह स्थिति में एक गुणात्मक परिवर्तन था।(22)

اس طرح رفتہ رفتہ ہندوستان میں متعدد خواتین تنظیموں کی داغ بیل ڈالی جانے لگی۔

سب سے پہلے ۱۹۷۴ میں حیدر آباد میں Women's Progressive Organisation (ترقی پسند خواتین جماعت) بنا۔ اسے کچھ کمیونسٹ عورتوں نے مل کر بنایا تھا۔ اس سے قبل یہ عورتیں برسوں سے مردوں کے ساتھ مل کر کام کر رہی تھیں اور اپنی صلاحیت کا بھرپور مظاہرہ بھی کر رہی تھیں لیکن اس درمیان انھوں نے یہ بھی محسوس کیا کہ ان کمیونسٹ پارٹیوں کے ممبران پدرانہ ذہنیت سے مستثنیٰ نہیں ہیں اور پارٹی پر مردوں کا ہی غلبہ ہے اور ان کی حیثیت برابری سے کوسوں دور ہے۔ اس لیے یہ عورتیں پارٹی سے الگ ہو گئیں اور یہ خیال ظاہر کیا کہ اپنے اوپر ہو رہے ظلم و زیادتی کے خلاف اسی وقت آواز بلند کر سکتی ہیں جب ان کی ایک خود مختار تنظیم ہو۔ عورتوں کا سیاسی میدان میں قدم رکھنا ایک اہم موڑ تھا۔ مہاراشٹر میں ۱۹۷۵ میں Paragami Women Organisation بنا جس میں دلت عورتوں اور دیوداسیوں کو اولیت دی گئی۔ مہاراشٹر میں ہی Woman Emancipation Organisation اور مہیلا سمتا سینک دَل جیسی تنظیموں کی داغ بیل ڈالی گئی جنھوں نے دلت عورتوں کے مسائل اٹھائے۔

۱۹۷۰-۸۰ کی دہائی میں ایسی متعدد تنظیموں کا آغاز و ارتقا ہوا جن میں بیشتر تنظیموں نے پارٹی سے ہٹ کر بھی آزادانہ طور پر کام کیا لیکن زیادہ تر پارٹی سے منسلک رہیں۔

جسے پارٹی کی ایک شاخ ہی مانا جاتا ہے۔ ۱۹۷۷ء میں سماج وادی عورتوں نے مہیلا دکھشتا کمیتی
کی بنیاد ڈالی۔ یہ کمیتی پرمیلا ڈنڈوتے اور سمن کرشنکانت کی قیادت میں بنی تھی۔ National
Federation of Indian Women (NFIW) کافی پرانی جماعت ہے جو پہلے مشترکہ
کمیونسٹ پارٹی سے جڑی رہی بعد میں CPI کا حصہ بنی۔ ویمل فاروکھی کی صدارت میں یہ
جماعت آج بھی کافی سرگرم عمل ہے۔ All India Democratic Women
Association، ۱۹۷۸ میں بنا اور مارکسی پارٹیوں نے اپنا مرکز ومحور مزدور طبقے کی
عورتوں کے مسائل کو بنایا۔ یہ دیہات اور شہر دونوں حلقوں میں سرگرم ہے۔ ان میں غریب
اور مزدور عورتوں کے ساتھ ساتھ طلبہ اور برسرِ روزگار عورتیں بھی ہیں جو ملک کے تمام حصوں
میں متعدد مسائل پر غور وخوض کر رہی ہیں اور اس کے خاتمے کے لیے انتظامیہ سے
درخواست کر رہی ہیں۔ مہیلا کانگریس، کانگریس پارٹی سے جڑی ہے۔ ''درگا واہنی''
بھارتیہ جنتا پارٹی کے کئی جماعتوں میں سے ایک ہے۔ اس سے منسلک ہزاروں آزاد
حمایتی خواتین جماعتیں ہیں۔ جو وقتاً فوقتاً اہم اہم Issues پر تحریکیں چلا رہی ہیں اور
آوازیں بلند کر رہی ہیں۔

یہ تمام جماعتیں مختلف نظریات سے تعلق رکھتے ہوئے بھی اس بات پر متفق تھیں
کہ پارٹی کی سربراہی صرف خواتین تک ہی محدود رکھی جائے گی کیوں کہ ایسے ماحول میں ہی
عورتیں کھل کر اپنی بات کہہ پائیں گی۔ موضوعات خواہ سیاسی ہوں یا گھریلو انھیں مردوں کی
نگرانی، مداخلت، تنبیہ اور اعتراضات کا سامنا نہیں کرنا پڑے گا۔ ان تنظیموں نے پدرانہ
نظام اور مرداساس ذہنیت کی بھی سخت لہجے میں تنقید کی۔

۱۹۷۰ اور ۲۰۰۰ کے درمیان متعدد خود مختار خواتین تنظیموں اور جماعتوں کی داغ
بیل ڈالی گئی جس میں چند قابل ذکر تنظیمیں مندرجہ ذیل ہیں۔ بمبئی میں Against rape,
اور Forum against oppression of women، دہلی میں سہیلی Saheli، بنگلور میں
Weemochana، حیدرآباد میں Asmita، تامل ناڈو میں Panunimma

Eyakkan، اور اتر پردیش میں Mahila Manch اور Women Stage۔

مندرجہ بالا تمام تنظیموں کے ذریعہ خواتین نے بغیر کسی ہچکچاہٹ اور جانب داری کے اپنے مسائل کے اسباب و علل پر غور و خوض کیا اور اس کے خاتمے کے لیے لائحہ عمل تیار کیا۔ خود مختار خواتین جماعتوں نے وقتاً فوقتاً قومی سطح پر بھی کانفرنس کا انعقاد کیا۔ ممبئی میں ۱۹۸۰، پٹنہ میں ۱۹۸۵، ۱۹۸۸ میں کلکتہ، ۱۹۹۰ میں تیروپتی اور رانچی میں ۱۹۹۷ میں ہونے والی کانفرنسوں میں ہزاروں کی تعداد میں عورتوں نے شرکت کی اور کانفرنس میں نئے نئے مسئلے پر گفت و شنید ہوئی اور ہر مسئلے کا حل تلاش کرنے کی تدبیروں پر غور و خوض کیا گیا۔

اس طرح ۷۰-۸۰-۹۰ کی دہائیوں میں عورتوں کی سرگرمیاں متعدد سمتوں میں دکھائی دیتی ہیں۔ متعدد خواتین تنظیمیں خاص کر بائیں بازو کی تنظیموں سے منسلک جماعتوں نے اپنا مرکز و محور ''خواتین اور کام کاج'' بنایا۔ All India Democratic Women's Association اور ۱۹۷۸ میں National Federation of Indian Women (NFIW) جیسی تنظیمیں برسر روزگار عورتوں کے مسائل کے تئیں کافی سرگرم رہیں اور اس سمت میں انھوں نے خاطر خواہ کام بھی کیا ہے۔ متعدد پارٹیوں سے وابستہ ٹریڈ یونین بھی ہیں جو کام کاجی عورتوں کے موضوعات و مسائل کو اٹھاتی رہی ہیں۔ یہ Issues ہیں مساوی تنخواہ، زچگی کے دوران چھٹی، بچوں کے لیے کریچ کی سہولتیں، وغیرہ۔ گرچہ انتظامیہ (یونین) پر بھی مردوں کا ہی غلبہ ہے اور عورتوں کی ضرورتیں ثانوی قرار دی جاتی ہیں اس کے باوجود انھوں نے خواتین کے لاتعداد مسائل کو مدنظر رکھا اور اس جدوجہد میں خاطر خواہ کامیابی بھی حاصل کی ہے۔

سماجی کارکنوں نے خواتین تحریک اور اس کی بیداری سے فیضیاب ہونے کے لیے متعدد رسالے، دستاویز، सूचना पत्र, कलात्मक कृतियां اور ریسرچ و تعلیمی مراکز جیسے اداروں کی بنیادیں ڈالی ہیں۔ خواتین پر مطالعہ (Women Studies) پہلے یہ صرف ایک موضوع بنا پھر اسے تاریخ، سیاست، سماجیات، ادب، اقتصادیات اور اسٹیج کے مطالعے کا حصہ بھی بنایا گیا اور Indian Association of Women Studies کی بنیاد ڈالی گئی

جس کے ذریعے وقتاً فوقتاً کانفرنس کا بھی انعقاد کیا جاتا ہے۔ اس کے ذریعے نئے نئے خیالات وتحقیق اور نئے نئے نتائج نکلتے رہے ہیں۔ اس کے تحت शिक्षा विदो کے ذریعہ جنسی بھید بھاؤ جیسے نظریات پر سوالیہ نشان لگانے کی ضرورتیں محسوس کرائی جارہی ہیں۔ نئی دہلی میں ستر کی دہائی میں ''مانوس'' نام کا رسالہ نکالا گیا جس نے ہندوستانی خواتین کی حیثیت پر معلومات بہم پہنچائی۔ اس رسالے سے زیادہ تر عوام روشناس ہوئے۔ ۱۹۷۰ اور ۱۹۸۰ کی دہائی میں کئی اور رسالے نکالے گئے۔ پٹنہ (بہار) سے ''اپنی آزادی کے لیے'' رائے پور (مدھیہ پردیش) سے ''عورت کی آواز''، اترا کھنڈ سے ''اترا''، دہلی سے ''سبلا''، گوا سے ''بول چوساد'' وغیرہ رسالوں میں ملک کے مختلف حصوں کی عورتوں کے مسائل کو بے نقاب کیا گیا۔ ستر اور اسی کے درمیان Women Future Service کی داغ بیل ڈالی گئی اس کا مقصد Print Media میں عورتوں کے نسائی نظریے اور مدعے کو روشنی میں لانا تھا۔ ۹۰ کی دہائی میں Kali for women کی بنیاد دہلی میں ڈالی گئی جو باضابطہ طور پر خواتین کے مسائل اور بہتری سے متعلق کتابوں کی اشاعت پر مبنی ادارہ ہے۔ ان تمام Achievements سے عورت کی حیثیت میں نمایاں تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں اور منظرنامے میں مثبت پیش قدمی ہوئی ہے۔ ۱۹۸۰ کے بعد وہ مسائل جو تانیثی مفکروں کے لیے باعث تشویش بنے مثلاً اسقاط کا بڑھتا ہوا گراف، جنسی جرائم کی انتہا، Child abusing، جہیز کا معاملہ، جہیز سے متعلق اموات، ریپ کی گرم بازاری، ستی کی رسم وغیرہ وغیرہ۔ یہ سب کڑیاں ہیں جو عورتوں کے استحصال سے جڑی ہیں۔ بقول عذرا پروین:

> ''جس سماج میں مادہ نطفے کو کوکھ میں ہی پھلنے پھولنے نہیں دیا جاتا اس سماج میں نطفہ grown up female voice نسائی شکل لے کر ایک unwanted نسائی آواز کا پگھلا ہوا سیشہ بن جائے تو کون برداشت کرے گا راستہ کون دے گا آسانی سے؟ گھر سے سماج تک سماج سے ادب تک راستہ ہے ہی نہیں بنانا پڑتا ہے۔ آج ہم جس سماج میں زندہ ہیں وہاں پیدا ہوتے ہی

سمجھ جاتے ہیں یا سمجھائے جاتے ہیں کہ اس سماج میں ہماری حیثیت چودہ سو سال پہلے بیٹی کے پیدا ہوتے ہی زندہ درگور کرنے والی بدو عرب سماج سے بھی گئی گذری ہے کیوں کہ تب سائنس کی عدم موجودگی کم از کم ہمیں کوکھ میں تو رہ لینے دیتی تھی۔ آج مادہ نطفے کا صنفی Identification ہوتے ہی جس بے رحمی سے مہذب دنیا کے ترقی یافتہ قاتل سائنس کا سہارا لے کر भ्रूण हत्या (نسائی نطفے کا سفاکانہ قتل) کرتے ہیں اس کے بعد اس بیمار سماج میں اپنا Status سوچنے کے لیے ہمارے پاس رہ کیا جاتا ہے۔ صورت حال کی ابتری کی اس سے بڑی اور کوئی انتہا ہے کیا؟ زندگی پر اپنے ہونے کا جواز اور زمانے کے پیمانوں پر پورا اترنا اس سے زیادہ کیا معیار دے پایا ہمیں سماج؟ نجات کے دو نئے دروازے کھلتے ہیں تو دو کروڑ بند ہو جاتے ہیں آج سینکڑوں تنظیمیں اور تحریکیں خواتین کے حقوق کے لیے فعال ہیں اور آج سے نہیں ۱۸۵۰ سے یعنی ڈیڑھ سو سال پہلے خواتین کے لیے فیمنزم (تانیثیت) کی فعال تحریک کا آغاز ہوا۔ پھر بہت جلد اس سورج کی تیز کرنوں نے مشرق کو بھی اپنی لپیٹ میں لے لیا۔" (۲۳)

بیسویں صدی کی بیداری کے طفیل تعلیم یافتہ اور بیدار مغز عورتیں زندگی کے ہر شعبے میں اپنے مساویانہ حقوق اپنی سماجی، سیاسی اور ادبی حیثیت کے ساتھ ساتھ ذاتی تشخص اور معاشرے میں بنی نوع انسان کے روپ میں اپنی ذات کو منوانے پر مصر ہوئیں۔ یہ وہی زمانہ تھا جب مغرب کی عورت نہ صرف حق رائے دہی کی ابتدائی منزلوں سے بہت آگے نکل کر اپنے حقوق کے لئے احتجاج کر رہی تھی بلکہ اس تحریک نسواں کے ذریعے مکمل قانونی سماجی، سیاسی اور معاشی مساوات کا مطالبہ لے کر اپنی بھرپور جدوجہد کا آغاز کر چکی تھی۔ ایسے میں مغرب کی عورتوں کی تحریک آزادی (Liberation Movement) کے اثرات ہندوستان اور پاکستان کی تعلیم یافتہ عورتوں پر پڑنا لازمی تھا لیکن ان کے چاروں سمت

مذہب، قانون، اخلاقیات کے راسخ عقیدے کی دیوار اتنی مستحکم تھی کہ اس کو پوری طرح توڑ کر اس سے باہر نکلنے کی کوئی صورت نظر نہیں آ رہی تھی۔ اس صورت حال نے بیدار حساس اور تعلیم یافتہ عورت کے اندر معاشرے اور سماجی نظام کے تئیں ایک جنسی گھٹن اور بے چینی کو جنم دیا۔ اسی کرب و عدم اطمینان اور اضطرابی کیفیت کا اظہار مثلاً اسقاط کا بڑھتا گراف، جنسی جرائم کی انتہا، نطفے کا قتل، جہیز کا معاملہ، جہیز سے متعلق اموات، ریپ کی گرم بازاری اور ستی کی رسم وغیرہ جیسے مسائل پر آج کی عورت اپنے Assertion کا اظہار کر رہی ہیں۔ اس کے لیے قانونی انصاف کی مانگ کر رہی ہے۔ سرکار سے اپنے تحفظ کی درخواست کر رہی ہے۔

جہیز کی رسم (لعنت) اور اس کے پس پردہ عورتوں کا جسمانی اور ذہنی استحصال، قتل، خودکشی اور خودسوزی کے لاتعداد واقعات و واردات آئے دن پیش آتے ہیں۔ سرکاری سروے کے مطابق پولیس اوسطاً سالانہ جہیز سے متعلق اموات کے ۵ ہزار مقدمات درج کرتی ہے۔ جہیز کے سبب عورتوں پر ہونے والے ظلم و ستم کے لیے ہر سال ۲۰ ہزار معاملات کا اندراج اس کے علاوہ ہے۔ دوسری شادی، عورتوں کو چھوڑ دیے جانے اور باہمی رضا مندی سے طلاق کے واقعات روز بروز بڑھ رہے ہیں۔ طلاق پر عورت اس لیے آمادہ ہوتی ہے کیوں کہ اس طرح وہ شوہر کے ظلم و ستم سے چھٹکارا پالیتی ہے۔ اندازے کے مطابق عدالتوں میں ۵ لاکھ مقدمات ان عورتوں کے ہیں جن کو ان کے شوہروں نے چھوڑ دیا ہے اور جو نان و نفقہ کا مطالبہ کر رہی ہیں۔

عورتوں کے دیگر تمام جبر و استحصال کی مانند جہیز بھی ایک سماجی برائی ہے۔ جہیز کی وجہ سے لڑکیاں مردوں کے مقابلے کمتر سمجھی جاتی ہیں اور سسرال میں انھیں ذلت اور استحصال کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ نیز یہ معاشرہ اسے موت کے گھاٹ بھی اتارنے پر آمادہ ہو جاتا ہے یا لڑکیاں خودکشی پر مجبور ہو جاتی ہیں۔ جہیز کی لعنت کی وجہ سے ماں باپ بھی لڑکی کو گھاٹے کا سودا تسلیم کرتے ہیں جس کی وجہ سے لڑکیاں مادہ جنین کشی کا شکار بنتی جا رہی ہیں۔ اس کی وجہ

سے سماج میں لڑکوں کے مقابلے لڑکیوں کا تناسب بھی کم ہوتا جا رہا ہے اس غلط رسم و رواج کی وجہ سے ماں باپ انھیں ایک بھاری بوجھ سمجھ کر جلد ہی ان کی شادی کر کے انھیں گھریلو ذمہ داریوں میں مبتلا کر دیتے ہیں۔ نتیجتاً اس حالت میں لڑکیاں تعلیم حاصل کرنے یا اپنے پیروں پر کھڑے ہو کر معاشی خود مختاری سے محروم رہ جاتی ہیں۔ حکومت ہند نے ۱۹۶۱ میں جہیز امتناع قانون وضع کیا لیکن اس قانون کے ذریعے انسداد جہیز میں کمی نہیں آئی تو حکومت ہند نے مزید سخت اقدامات اٹھائے اور ۱۹۸۴ میں ایک ایسے قانون کو آئینی شکل دی جس کے تحت جہیز لینے اور دینے والے ملزمان پر کم سے کم ۵ برس کی قید اور ۱۵ ہزار روپیہ کا جرمانہ یا جہیز کی کل رقم ادا کرنے کی دفعات عائد ہوتی ہیں۔

اس سمت میں مثبت پیش رفت سماجی کارکنوں کے ذریعے عمل میں آئی۔ جہیز کے خلاف تحریک پنجاب، مہاراشٹر، گجرات، مدھیہ پردیش، بنگال اور دہلی میں پر زور طریقے سے چلی۔ اس سلسلے میں سب سے زیادہ کارآمد نکڑ ناٹک ثابت ہوئے۔ جس میں سسرال والوں کی لالچ اور بے حسی کا پردہ فاش کیا گیا۔ ناٹکوں نے جہیز کے مسائل پر عوامی فکر کو بھی بیدار کیا، یہ ناٹک جگہ جگہ دکھائے گئے جس سے متاثر ہو کر عام لڑکیوں اور عورتوں نے بھی اس میں اپنی زندگی سے جڑے مسائل کو محسوس کیا اور اس پر کھل کر اظہار خیال کیا۔ جہیز ورودھی چیتنا منچ میں کرمیکا مانوسی اور جنوادی مہیلا سمیتی اور متعدد دیگر تنظیمیں شامل تھیں۔ اس تنظیم نے جہیز پر مبنی قانون میں ترمیم کے لیے جدوجہد کیا اور اس حقیقت کو بھی آشکارا کیا کہ پولیس کس طرح پیسے والوں کے ساتھ مل کر کیس کو دبا دیتی ہے۔ جہیز سے متعلق قانون میں بے شمار ترمیمات ہوئیں جس میں اس مدعے کو صفائی کے ساتھ سامنے لایا گیا کہ شادی کے سات سال کے درمیان اگر کسی عورت کی موت ہوتی ہے تو اسے جہیز اموات یا جہیز کے لیے Harass کرنے پر خودکشی کے لیے اٹھایا گیا قدم مانا جائے گا۔ اور شوہر اور اہل سسرال کو ثابت کرنا ہوگا کہ وہ بے قصور ہیں۔ Koran Kopria کے مطابق جہیز کی لین دین اور اس سے متعلق اموات کے خلاف قانون تو بنے ہیں، اس میں مزید

اضافہ بھی ہورہا ہے لیکن ان کے مفاد کے لیے کوئی ایسی مشینری یا نظام نہیں بن پایا ہے۔ جس سے کہ عورت کو نجات حاصل ہو۔ اس کا مطلب صاف ہے کہ صوبے، مرکزی حکومت یا انتظامیہ کو لڑکیوں کی دردناک صورت حال سے کوئی دلچسپی نہیں ہے۔ ان کی دلچسپی پدرانہ نظام اور مردانہ تفاخر کو برقرار رکھنے میں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ عورت سماج کا سب سے زیادہ Oppressed طبقہ ہے۔ جس کا ازل سے ہی ہر سطح پر استحصال ہوتا آیا ہے۔

۱۹۷۵ سے ۱۹۸۰ کا دور Women's Movement کی بیداری کا دور تھا۔ اسی دور میں عورت نے زوردار ڈھنگ سے اپنے احساسات وخواہشات اور اپنے مسائل کے حل کے لیے آوازیں بلند کرنا شروع کیا۔ سرلا مدگل کہتی ہیں ۱۹۷۱ میں پہلی بار جہیز اموات کے خلاف دہلی کی سڑکوں پر عورتوں نے ریلی (جلوس) نکالی اور گورنر کے دفتر کے باہر دھرنے دیے۔ اس خبر کو اخباروں میں جگہ دی گئی۔

آبروریزی ایک ایسا جرم ہے۔ جس کی وضاحت شاید محال ہے۔ اعداد وشمار کے مطابق ہر ۵۴ منٹ میں ایک عصمت دری کا کیس ہوتا ہے۔ یہ تعداد اصل واقعہ سے کہیں کم ہے کیوں کہ سماجی رویے کی وجہ سے ہزاروں واقعات پر عورتیں خاموشی اختیار کرلیتی ہیں اور شکایات درج کرانے سے گریز کرتی ہیں۔ اس سمت میں سماجی تنظیموں کی طرف سے برابر مطالبے کیے جاتے رہے ہیں کہ عصمت دری سے متعلق قانون میں موجود کمیوں کو دور کیا جائے لیکن اب تک اس ضمن میں کوئی خاطر خواہ تبدیلی حکومت نے نہیں کی ہے۔ البتہ ۱۹۷۹ میں حکومت نے زبردست دباؤ کے بعد ایک ترمیم کو قبول کیا جس میں دوران تحویل کیس کے مجرم کو دوبارہ سخت سزا کا مستحق قرار دیا گیا۔

عصمت دری کا واقعہ آج اتنا وسیع ہوگیا ہے کہ لڑکیاں اپنے خاندان میں خود کو محفوظ نہیں پاتی ہیں۔ جب باپ ہی اپنی بچی کی عصمت دری کرے تو غیروں سے کیا گلہ؟ ایسے واقعات اخبار کی سرخیوں میں عام طور سے دیکھنے کو ملتے ہیں۔ اگر یہ سلسلہ عام ہوگیا تو قانون کیا دنیا کا کوئی بھی نظام خواتین کی حفاظت کی ضمانت نہیں دے سکتا۔ شماریات کی

رپورٹیں دل سوز ہیں۔ ۱۹۹۴ میں اس سے متعلق درج واقعات کی شرح ۱۹۹۲ کے مقابلے ۴۷ فیصد سے متجاوز کر کے ۸۳٫۶۷ فیصد تک پہنچ گئی۔ ۱۹۹۵ میں ایسے ۳۰۲ واقعات درج کیے گئے ہیں۔ اروند جین بچوں کے جنسی استحصال سے متعلق اپنی رائے یوں ظاہر کرتے ہیں:

> बच्चियों के बलात्कार और हत्या के अनेक ऐसे भी मामले हैं, जिनमें अभियुक्त को संदेह का लाभ देकर बाइज़्ज़त बरी किया गया है। जैसे पांच वर्षीय सुकुमारी के साथ बलात्कार और हत्या के अपराध के एक मामले में मुजरिम को रिहा करते हुए सर्वोच्च नयायलय के न्यायमूर्ति श्री चन्द्रा रेडडी ने कहा कि हम सोचते हैं कि यह एक गंभीर और संगीन अपराध हुआ है। लेकिन जब अपराध का कोई संतोषजनक प्रमाण न हो तो हमारे पास अभियुक्त को संदेह का लाभ देने के अलावा कोई विकल्प नहीं है इसलिए इस मुकदमें में हम ऐसा करने के लिए विवश है।(24)

۱۹۸۰ کی دہائی میں ریپ کی گرم بازاری کو Women's Organisation نے بے باکی کے ساتھ اجاگر کیا۔ خود مختار Women's Organisation نے محسوس کیا کہ زنا کاری مرد اپنی طاقت دکھانے کے لیے کرتے ہیں جس کا منفی اثر تمام لڑکیوں اور عورتوں کی زندگی پر پڑتا ہے۔ وہ اس حادثے سے دماغی طور پر معذور ہو جاتی ہیں لیکن مرد اپنی ہوس پوری کرنے کے بعد سماج میں دندناتے پھرتے ہیں۔ عورتوں کی ان تنظیموں نے اسے Sexual Politics کا نام دیا اور کہا کہ اس میں شرم کی بات زنا کار یا جنسی تشدد کرنے والے کے لیے ہے نہ کہ جس کے ساتھ زنا کیا گیا۔ زنا کار کا سخت سے سخت سماجی بائیکاٹ کرنا چاہیے۔ ۱۹۷۸ میں حیدر آباد میں ایک غریب عورت (رمیزا بائی) کی پولیس کے ذریعہ اجتماعی عصمت دری کی گئی جس کے خلاف عورتوں کی تنظیموں اور کئی سرگرم سماجی کارکنوں نے

لگ بھگ ۲۲۰۰۰ عورتوں اور مردوں کو یکجا کر کے جلوس نکالا۔ ۱۹۷۹ میں کرناٹک، پنجاب، مہاراشٹر، آسام اور بہار میں ریپ کے خلاف تحریکیں چلیں۔ یہ پورے ملک کے لیے تاریخی حادثہ تھا۔

عورت کسی بھی زمانے میں محفوظ نہیں تھی اور عصر حاضر کے پڑھے لکھے مہذب سماج میں بھی نہیں ہے۔ عورت کے سوال پر ہمارا سماج تعلیم یافتہ ہو یا ناخواندہ سب ایک ہی تھالی کے چٹے بٹے نکلتے ہیں۔

۱۹۸۰ اور ۱۹۹۰ کی دہائی میں مادہ حمل کشی اور نوزائیدہ مادہ جنین کشی کے لاتعداد واقعات منظر عام پر آئے۔ سائنس اور ٹیکنالوجی کے ذریعے رحم مادر میں جنین کے جنس کا پتہ لگا کر اس کا Abortion کرادینا سماج کے ماتھے پر ایک بدنما داغ ہے۔ یقیناً سائنس نے زندگی کے ہر شعبہ میں خاطر خواہ ترقی کی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ سائنس نے انسانوں کے لیے بہت سی آسانیاں پیدا کیں لیکن وہیں اس نے لاتعداد سماجی مسائل کو بھی جنم دیا۔ بالخصوص ایمنیو سنتھیسس (Amnio Synthesis) کی تکنیک سماج میں مرد وزن کے تناسب کو غیر متوازن کرنے میں ایک خطرناک رول ادا کر رہی ہے۔ کیونکہ اس تکنیک کے ذریعہ رحم میں پلنے والے بچے کی جنس کی شناخت کر لی جاتی ہے اور اگر یہ جنس مادہ ہوتی ہے تو اسقاط کے ذریعے اسے عالم وجود میں آنے سے قبل ہی ختم کر دیا جاتا ہے۔ گذشتہ دہائیوں میں تقریباً ۸۰۰۰ ۷ اسقاط حمل کرائے گئے ہیں ۱۹۷۱ تک تعزیرات ہند کے تحت اسقاط کے عمل کو ایک جرم قرار دیا گیا تھا لیکن ۱۹۷۱ کے حمل کے طبی اسقاط قانون کے تحت (Medical Termination of Pregnancy) خواتین کو یہ آزادی دی گئی کہ وہ اسے محفوظ رکھ سکتی ہیں یا سائنسی اور قانونی طور سے اسقاط حمل کر سکتی ہیں۔ اس سلسلے میں ہندوستان میں عورت کی حیثیت پر مبنی ایک رپورٹ Status of Women in India کے عنوان سے تیار کی گئی اس رپورٹ میں چونکانے والی صداقت سامنے آئی جس میں اول یہ کہ ہمارے ملک میں لڑکیوں کے تناسب میں لگاتار گراوٹ آرہی ہے جس کا بیورا کملا بھاشن اور نکہت سعید خان یوں پیش

کرتی ہیں:

दुनिया के अधिकतर देशों में या तो स्त्रियों की संख्या पुरुषों से अधिक है या बराबर है। बंगलादेश, भारत और पाकिस्तान में स्त्रियों की संख्या पुरुषों से बहुत कम है। भारत में 1991 की जनगणना के अनुसार 1000 पुरुषों पर केवल 927 स्त्रियां थी। पाकिस्तान में 910 और बंगलादेश में 940, सत्तर बरस पहले यानि 1921 में भारत में 1000 पुरुषों पर 975 औरतें थी यानि देश की आज़ादी के बाद दोनों देशों में औरतें मौत की तरफ चलती गई हैं। इन आंकड़ों से भी औरत की स्थिति का अंदाजा होता है और पता चलता है कि उनकी असलियत कितनी दर्दनाक है।(25)

مندرجہ بالا رپورٹ واقعی فکر انگیز ہے۔ لڑکے اور لڑکیوں کی تعداد کے تناسب میں واقع اس حیرت انگیز فرق نے سماج کے ذمہ داروں کو اس صورت حال کا بغور جائزہ لینے اور اس سنگین مسئلہ کی جانب سنجیدگی سے غور وفکر کرنے پر مجبور کر دیا ہے۔ ۱۹۰۱ کی مردم شماری کے مطابق ہندوستان میں ایک ہزار مرد کے مقابلے عورتوں کی تعداد ۹۹۷ تھی لیکن صدی کے آخر میں صرف عورتوں کی تعداد ۹۲۷ تھی۔ ریاستی سطح پر بھی صورت حال بے حد افسوس ناک ہے۔

مہاراشٹر وہ پہلی ریاست ہے جس نے ۱۹۸۸ میں پیدائش سے قبل شناخت کی تکنیک Prenatal Diagnostic Technique کے خلاف قوانین مرتب کیے جس کے تحت جنس کی شناخت کرنے والے اداروں پر کڑی نظر رکھی جاتی ہے۔ اس کے لیے حکومت ہند نے بھی ۱۹۸۷ میں ایک بل کا مسودہ تیار کیا تھا لیکن اس پر کوئی پیش رفت نہیں ہوئی۔ اس سمت میں سرکار کو چاہیے کہ جنسی شرح میں کمی کو روکنے کے لیے پیدائش سے قبل

جنس کی جانچ پر روک تھام کے لیے جو قانون بنا ہے اس کی خلاف ورزی کرنے والوں کو سخت ترین سزا دے۔ صرف پوسٹر اور اشتہار شائع کر دینے سے مادہ جنین کشی کے عمل کو نہیں روکا جا سکتا ہے۔

ستی — یعنی شوہر کی چتا پر بیوہ کی خودسوزی۔ جس کو مذہب کی منظوری حاصل رہی ہے۔ اس مہلک سماجی برائی کے خاتمے کے لیے راجا رام موہن رائے نے اپنی زندگی وقف کر دی مگر آج تک یہ رسم قائم و دائم ہے۔ ستی کی چشم دید واردات: ۴ ستمبر ۱۹۸۷ کو راجستھان کے شکار ضلع کے دیورالہ گاؤں میں ۱۸ سالہ روپ کنور نے ایک بے بس بھیڑ کی موجودگی میں اپنی جان عزیز کو نذر آتش کر دیا۔ روپ کنور کے قتل کے بعد سماجی کارکنوں نے پندرہ تنظیموں کے اتحاد سے بنے فارم کے تحت ۱۹۸۷ میں جلوس نکالا بلکہ متعدد جگہوں پر اس جارحانہ قتل کے خلاف ریلیاں نکالی گئیں۔ کالجوں، یونیورسٹیوں، اور اسکولی بچوں نے اس کے خلاف جلوس نکالا اور اس کا بائیکاٹ کیا۔ جے پور کے سوشل ورکروں اور تانیثی تحریک کے دانشوروں نے اس اقدام پر قابو پانے کے لیے سپریم کورٹ میں اپیل کی لیکن ریاستی سرکار کی خاموشی سے کوئی مثبت قدم نہیں اٹھایا جا سکا۔ رادھا کماری یوں رقم طراز ہیں:

> यद्यपि अनेक ऐसे कानून विद्यमान हैं जिनके अंतर्गत सती के अद्मावकों एवं लाभवर्जकों को दडित किया जा सकता था परन्तु राज्य सरकार ने कोई कार्यवाही नहीं की क्योंकि इसका एक बड़ा कारण यह है कि राजपूत समाज में प्रभावाशाली है। वास्तविकता यह है कि राज्य स्तर के अनेक राजनीतिक सती स्थल के प्रति सम्मान व्यक्त करने के लिए सती स्थल की ओर दौड़ पड़े। इनमें जनता पार्टी के राज प्रमुख, राजस्थान के विधायक भारतीय जनता पार्टी के नेता, लोक दल के सदस्य, राजपूत सभा के कार्यकारी अध्यक्ष और

कांग्रेस के पूर्व विधायक आदि शामिल थे।(26)

اس سمت میں تانیثی مفکروں اور سوشل ورکروں کی بے پایاں محنت ومشقت اور مستقل مزاجی کی وجہ سے خواتین پولیس عملہ کی داغ بیل ڈالی گئی تاکہ خواتین اور لڑکیوں سے متعلق غیر اخلاقی تجارت (عصمت دری) اوران سے منسلک جرائم کی روک تھام کی جاسکے۔ اس کے لیے ۶۴ ویں (مارچ ۱۹۷۵) اور ۸۴ ویں (اپریل ۱۹۸۵) آئینی ترمیم کی رپورٹوں میں اس بات پر زور دیا گیا کہ ایسے معاملات کو حل کرنے کے لیے خواتین پولیس عملہ کی بے حد ضرورت ہے۔ ہند کے قانونی کمیشن نے بھی اس کی تائید کی ہے۔ حکومت ہند نے ۱۹۷۳ میں کیرالہ کے کالی کٹ علاقے میں پہلا خواتین پولیس اسٹیشن قائم کیا۔ ان پولیس اسٹیشنوں کی کارکردگی پر اب بھی بحث ومباحثہ جاری ہے۔ تاہم اس کے نتائج تشفی بخش ہیں۔ کیرالہ کی ریاست کے نقش قدم پر مدھیہ پردیش، راجستھان اور جموں وکشمیر کی حکومتوں نے اپنے یہاں خواتین پولیس اسٹیشن قائم کیے۔ اس وقت مدھیہ پردیش میں خواتین اسٹیشنوں کی تعداد چھ ہے۔

قومی سطح پر بھی خواتین پولیس افسروں کی تعداد میں دن بہ دن اضافہ ہو رہا ہے۔ ۱۹۷۳ میں صرف ایک خاتون آئی پی ایس افسر تھی لیکن ۱۹۹۶ تک ان کی تعداد ایک سے بڑھ کر ۴۹ تک پہنچ گئی۔ ہندوستانی پولیس فورس میں بھی خواتین کے تناسب میں اضافہ ہو رہا ہے۔ ۱۹۷۹ میں کل پولیس فورس میں ان کا تناسب 0.46 فیصد تھا جو ۱۹۹۰ میں 1.05 فیصد تک پہنچ گیا۔

۱۹۸۰ کی دہائی میں عورتوں کی سیاسی شعبوں میں شرکت کا تصور بڑے پیمانے پر فروغ پایا۔ ۱۹۸۶ میں ایل ایم سنگھوی کمیٹی نے خواتین کو ریزرویشن دینے کی سفارش کی لیکن سب سے پہلے خواتین کو ریزرویشن دینے کی سفارش سی ڈبلیو ایس آئی نے کی۔ اس نے اپنی رپورٹ میں واضح طور پر کہا کہ مردوں کی بالادستی والے معاشرے میں سیاسی جماعتیں خواتین کو الیکشن میں کھڑا کرنے سے گھبراتی ہیں اور خواتین کے تئیں سیاسی پارٹیوں

کے اس نظریے کو بدلنا اتنا آسان نہیں ہے۔ اس لیے خواتین کو پنچایت اور بلدیاتی اداروں میں ریزرویشن دیا جائے۔ لیکن اس کمیٹی نے پارلیمنٹ اور اسمبلیوں میں خواتین ریزرویشن کا مطالبہ یکسر مسترد کر دیا۔ لیکن تانیثی علمبرداروں اور سماجی کارکنوں کے مشہور نعرے ''عورتیں اب مانگ نہیں ادھیکار ہیں اور آئین کے انوسار ہیں'' کے ساتھ مرکزی وریاستی سطح پر ۳۳ فیصد ریزرویشن کی مانگ کے لیے عورتیں سڑکوں پر اتر آئیں۔ ان سماجی کارکنوں کا ماننا ہے کہ پدرسری سماج پر مبنی سیاست میں عورتوں کو کوئی جگہ نہیں ملتی ہے۔ سیٹوں کے ریزرویشن سے عورتوں کو سیاست میں مناسب جگہ ملے گی اور عورتوں کی سماجی حیثیت میں تبدیلی رونما ہوگی۔ عورتوں کا یہ کہنا ہے کہ ''انھیں مساوات کا حق چاہیے کوئی بھیک یا دیا نہیں۔'' وہ ریزرویشن کو سماجی انصاف کا ایک ہتھیار مانتی ہیں۔ ان کا یہ بھی ماننا ہے کہ ترقی و فروغ کی پالیسیوں کے پس پشت کئی ذاتی مفاد ہیں اور ان میں کافی مول بھاؤ بھی ہوتا ہے۔ یہ پالیسیاں زیادہ تر انتظامیہ کے ممبران یا پھر کسی طاقت ور گروہ کے ذریعہ بند دروازے کے پیچھے طے کی جاتی ہیں جہاں شفافیت کا سوال ہی نہیں اٹھتا۔ اہم سوال یہ ہے کہ جہاں تمام پالیسیوں کے بنانے میں مردوں کی بالادستی ہے عورتیں وہاں کیسے پہنچیں گیں۔ خواتین تنظیموں کا ماننا ہے کہ کوٹا نظام سے عورتیں ان بھی سماجی رکاوٹوں کو پار کر سکیں گی جس کی وجہ سے وہ ابھی تک سیاست سے دور رکھی گئی ہیں اور ان کی آواز کو ان سنا کیا گیا ہے۔ اگرچہ سیاسی اداروں میں برائے نام موجودگی کے باوجود ۳۳ فیصد عورتیں ہوں گی تو پارٹیاں ان کو نظرانداز نہیں کر پائیں گی۔ اس لیے عورتوں کو ۳۳ فیصد ریزرویشن ملنا ہی چاہیے۔

۹۰ کی دہائی میں طوائفوں کے حقوق اور ان کی حفاظت کے موضوعات بھی اہمیت کے حامل رہے ہیں۔ سماج میں ان کی حیثیت اور ان کے پیشے پر سوال اٹھائے جا رہے ہیں۔ جب کہ مرد (گاہک) شرافت کا لبادہ اوڑھے شریف اور عزت دار بنے رہتے ہیں۔ متعدد جماعتیں، ان کے کام کی حیثیت، ان کے بچوں کی پرورش کے حقوق اور ان کی قانونی حیثیت پر جانچ پڑتال کر رہی ہیں۔

سماجی کارکنوں اور خواتین تنظیموں کی بے پایاں کاوشوں کی بدولت ۱۹۹۰ کی دہائی میں عورتوں کے کچھ پوشیدہ مسائل بھی منظر عام پر آئے۔ مثلاً ہم جنسی رجحان رکھنے والی عورتوں کے وجود کو قانونی طور پر تسلیم کرنے کا سوال ابھر کر سامنے آیا۔ کئی جماعتیں ان کی حمایت کر رہی ہیں اور ہم جنسی رجحان رکھنے والی عورتیں بھی اپنے مسائل اور اپنے تئیں سماجی نظریے پر تنقید بھی کر رہی ہیں۔ کیوں کہ ہندوستان میں ہم جنسی رجحان رکھنے والی عورتوں کو کافی نفرت اور مخالفت کا سامنا کرنا پڑتا ہے لیکن اب وہ اپنی زندگی کے سنگین حالات پر بے ساختہ بولنے لگی ہیں۔

قومی تناظر میں تانیثی تحریک کے جائزے اور تجزیے سے واضح ہو جاتا ہے کہ ۷۰-۸۰-۱۹۹۰ کی دہائی میں ہر لحاظ سے عورتوں کے مسائل و موضوعات، اس کے حسیات و خیالات کے اظہار کے لیے ایک سنہرا پلیٹ فارم تیار کیا گیا۔ ۹۰ کی دہائی میں کافی تعداد میں نیٹ ورکنگ اور تنظیموں کی بنیادیں ڈالی گئیں۔ ۱۹۹۵ میں بیجنگ میں خواتین پر بین الاقوامی کانفرنس کا انعقاد خصوصاً قابل ذکر ہے۔ اس میں ہندوستان کے ہر طبقے (دیہاتی و شہری علاقوں) کی عورتوں نے شرکت کی اور اپنی موجودگی کا احساس دلایا۔ کانفرنس کے اغراض و مقاصد کو مستحکم بنانے کے لیے National Alliance of Indian Women کی داغ بیل ڈالی گئی۔

سوشل ورکروں، خواتین تنظیموں اور نسائی فکر کے علمبرداروں کی بے پایاں محنت و مشقت سے منظر نامے میں بے شمار تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ اس سمت میں قومی کمیشن برائے خواتین (جنوری ۱۹۹۲) کی تشکیل نہایت مفید ثابت ہوئی۔ اس جانب متعدد ریاستوں یعنی بنگال، کیرالہ، اور کرناٹک نے ریاستی سطح پر متعدد ایسے کمیشنوں کی بنیادیں ڈالیں جس سے قومی اور صوبائی سطح پر خواتین کے سماجی و سیاسی حالات کو بہتر بنانے میں مدد ملی۔

خواتین کمیشن کا ماننا ہے کہ عورتوں کے کام کی بہت کم قیمت آنکی جاتی ہے۔ حالاں کہ ان کے گھریلو اور سماجی کاموں کی قیمت بازار کی قیمت سے زیادہ ہوتی ہے۔

خواتین کمیشن اس بات پر زور دے رہا ہے کہ عورتوں کو تمام سطحوں پر سیاسی سرگرمیوں میں حصہ لینا چاہیے تا کہ انھیں تعلیم، صحت کی دیکھ بھال، روزگار کے مواقع تک رسائی حاصل ہو سکے اور انہیں اپنے قانونی حقوق کے متعلق جانکاری حاصل ہو۔

مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ تانیثی تنظیموں کی جدوجہد اور بے پناہ محنت ولگن کے بعد آج عورتیں تمام شعبوں میں نظر آنے لگیں ہیں اور کسی حد تک جنسی اختلاف کی بنا پر ان کے ساتھ جانبداری کم برتی جا رہی ہے۔ مغرب کی طرح ہندوستان میں بھی کوئی شعبہ اور کوئی پیشہ ایسا نہیں ہے جہاں جنسی اختلاف کی بنیاد پر عورتوں کی نمائندگی سے چشم پوشی کی جا رہی ہو۔ مغرب میں عورتیں انڈسٹریز، دفاتر اور ہر طرح کے کاموں میں مردوں کے شانہ بشانہ ہیں۔ ہندوستان میں تعلیمی سہولتوں سے محرومی اور بعض دیگر مشکلات کے سبب عورتیں پسماندگی کا شکار ہیں۔ لیکن پھر بھی ہر شعبے میں بکثرت عورتیں کام کر رہی ہیں۔ سائنسی تحقیقات، انجینئر نگ، میڈیکل اور قانون کے شعبوں میں بھی اب عورتوں کی کمی نہیں ہے۔ مختلف میڈیکل کالجوں اور سائنسی تحقیق کے شعبوں میں عورتیں مردوں کے شانہ بہ شانہ کام کر رہی ہیں اور انھوں نے وہی اہمیت حاصل کر لی ہے جو مردوں کو حاصل ہے۔

حواشی

۱ تانیثیت کا قومی تناظر، بحوالہ شمیم نکہت، Status of women in ancient India، ص ۵

۲ ایضاً، ص ۳

۲ ایضاً، ص ۱۳

۴ بھارتیہ سماج اور سنسکرت، کیلاش ناتھ شرما، ص ۲۰۴

۵ Women of India, R.K. Mukharji, Page 8

۶ India Modernity, Abhijit Pathak, p 115

۷ तुलसी दास, रामायण,पृ 8

۸ Women of India, M.K. Panikar, p. 12

۹ جدید ہندوستان، بپن چندرا، ص ۱۳۵

۱۰ Indian Modernity, Abhijeet Pathak, P. 119

۱۱ Ibid, p. 123

۱۲ Ibid, p. 123

۱۳ Feminism and Nationalism in the third world, Kumari Jayawardhana, p. 92

۱۴ Feminism and Nationalism in third world, Kumari Jayawadhana, p. 95

۱۵ राष्ट्रीय आंदोलन में महिलाएं, भूमिका के सवाल, प168

۱۶ Women and Social injustice, M.K. Gandhi, p. 5-6

۱۷ بحوالہ تحریک نسواں اور اردو ادب، علی احمد فاطمی، ص ۱۵۰

۱۸ آزادیِ نسواں کی جدوجہد، شمیم نکہت، ص ۹

۱۹ ایضاً، ص ۹

۲۰ समकालीन भारत में महिला आंदोलन, दिप्ति प्रीया, पृ 263

۲۱ समकालीन भारत में महिला आंदोलन, दिप्ति प्रीया, पृ 264

۲۲ वसुधा (महिला विशेषांक) नीलम गुप्ता, पृ 44

۲۳ عذرا پروین، مرد اساس معاشرے میں خواتین ادیبوں کے مسائل، ص ۱۵۵

۲۴ यौन हिंसा और न्याय की भाषा, अरविंद जैन, पृ0 177

۲۵ کملا بھاشن اور نگہت سعید خان

۲۶ राधा कुमार, स्त्री संघर्ष का इतिहास, पृ0 349

•

اردو ادب میں تانیثیت کی روایت

اردو ادب میں اگر ہم تانیثیت کی روایت کا جائزہ لیں تو ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ زمانہ قدیم سے ہی عورت پدری سماج کے لیے ایک متنازعہ فیہ اور مسائل سے لبریز جنس رہی ہے۔ ہر مذہب میں عورتوں کی تہذیب، اس کی آزادی اور اس پر عائد پابندیوں کے بارے میں خوب خوب لکھا گیا ہے۔ ہر دور کے معاشرے نے اپنے اپنے مزاج، ذوق اور رواج کی مناسبت سے عورت کو قبول بھی کیا ہے اور اسے نظر انداز بھی کیا ہے۔ یہاں تک کہ ہر دور کے دانشوروں اور فلسفیوں نے اپنے اپنے علم و تجربات کی روشنی میں عورت کے بارے میں اپنی اپنی آرا پیش کیں۔ بعض نے اس کی حمایت کی اور بعض نے مخالفت بھی کی۔ غرض کہ ہر دور میں عورتوں کی حمایت اور مخالفت میں آوازیں بلند ہوتی رہیں اور عورت اتحاد و اختلاف کے مابین پستی، زیر ہوتی، نکھرتی اور کبھی اپنے وجود اور شناخت پر نازاں ہوتی رہی۔ کبھی آنسو بہاتی تو کبھی مردوں کے عتاب کا شکار ہوتی۔ یہ عورت ہی تھی جس کو کبھی عیش و تفریح کا سامان سمجھا گیا، کبھی اسے دیوی کا درجہ دیا گیا، کبھی طوائف بننے پر مجبور کیا گیا، کبھی اسے جنت کی بشارت دی گئی تو کبھی اسے جنت سے نکالا بھی گیا۔

اگر ہم اردو ادب کی مختلف اصناف کا تاریخی تجزیہ کریں تو یہی اندازہ ہوتا ہے کہ وہاں بھی عورت ہمیشہ ادب کا ایک اہم موضوع رہی ہے۔ داستانوں، افسانوں، کہانیوں اور ناولوں میں عورت کی ذات اور اس کی شخصیت کے مختلف پہلوؤں کو نت نئے زاویوں سے پیش کیا جاتا رہا ہے۔ یہاں تک کہ شاعری میں بھی شعراء کا ہر دل عزیز موضوع ''عورت'' ہی

رہی ہے۔ عورت کا حسن و جمال، اس کی آرائش و زیبائش، اس کے خال و خد کی جاذبیت و کشش، اس کے زلفوں کے پیچ و خم اور مرد سے اس کے رومانوی اور جذباتی رشتوں کے پر لطف بیانات سے ایک طویل عرصے تک ہمارے شعراء اپنی شاعری کے خال و خد سنوارتے رہے ہیں۔ بقول شہناز نبی:

''ہندوستانی ادب میں عورتوں کے کچھ کردار تو جوں کے توں پیش کیے گئے یعنی سماج کے چلتے پھرتے کردار اور کچھ ایسے جیسا کہ مرد ادیبوں کی تمنا تھی۔ وہ کالی داس کی شکنتلا ہو یا علی عباس حسینی کی صابرہ انتظار اس کا مقدر ہے۔ قسمت پر صابر و شاکر رہنا اس کی نمایاں صفت اور خدمت گذار اور فرماں بردار ہونا اس کی ایڈیشنل کوالیفیکیشن (Additional Qualification)۔ اردو ادب ہندوستانی سماج کا پروردہ تھا لیکن ایرانی تہذیب کی خوبو اس میں عرصے تک موجود رہی۔ اردو کی قدیم داستانیں نسوانی کرداروں سے بھری پڑی ہیں۔ ان میں عورتیں بھی ہیں اور عورت نما مرد بھی۔ یعنی ایک طرف شاہزادیاں، پریاں، خادمائیں، کٹنیاں، جادوگرنیاں وغیرہ ہیں تو دوسری طرف خواجہ سرا ہیں جن کے ناز و انداز عورتوں والے ہیں، جب علی گڑھ تحریک چلی اور سرسید اور ان کے رفقاء نے سماج کو بدلنے کا بیڑا اٹھایا تو سماج کی اصلاح کے لیے ادب کو ایک ذریعہ بنایا گیا۔''(۱)

اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ خواتین کے مسائل اور ان کے حقوق پر مبنی یہ ڈیڑھ سو برس کی لڑائی اردو ادب میں مرد دانشوروں کے قلم سے ہی شروع ہوئی۔ نذیر احمد، سرسید احمد خاں، عبدالحلیم شرر، راشد الخیری، پنڈت رتن ناتھ سرشار، حالی، سیماب اکبرآبادی اور مرزا رسوا وغیرہ جیسے حساس فنکار ہی تھے جنھوں نے اس لڑائی میں اپنی ذمہ داری پوری سنجیدگی اور ایمانداری کے ساتھ نبھائی۔ ان فنکاروں نے سب سے پہلے تعلیم نسواں پر زور دیا پھر مساوی حقوق پھر ظاہر ہے کہ معاشی خودمختاری اور پھر آخر کار بدلتے بدلتے اس لڑائی

نے بہت سارے مثبت رنگ وروپ اختیار کر لیے۔

اردو ادب میں Feminist Movement ان معنوں میں کبھی بھی نہیں رہی جن معنوں میں اسے امریکہ اور یوروپی ملکوں میں مقبولیت حاصل ہوئی پھر بھی اردو ادب کی فکری تاریخ میں عورتوں کے جائز حقوق، ان کے مسائل، ان پر ہونے والے ظلم و تشدد اور ان کی حقیقی مجبوریوں کو سب سے پہلے نظم سے زیادہ نثری ادب میں زیادہ وسیع پیمانے پر پیش کیا گیا اور اس اچھوتے موضوع پر قلم اٹھانے والے ابتدا میں مرد دانشور اور مصلحین ہی تھے۔ ان دانشوروں کی تخلیقات میں عورتوں کے مسائل ضرور اجاگر کیے گئے لیکن ایک محدود پیمانے پر بقول شہناز نبی:

> ''نذیر احمد نے مراۃ العروس اور توبۃ النصوح کے ذریعے تعلیم و تربیت کی اہمیت و ضرورت پر روشنی ڈالی۔ مراۃ العروس میں خیر و شر کی نمائندگی کرنے کے لیے اصغری اور اکبری کے کردار تراشے گئے، عورت کے امور خانہ داری میں طاق ہونے کے فائدے بتائے۔ اس کے سلیقہ شعار اور تعلیم یافتہ ہونے پر زور دیا۔ شوہر پرستی کو عورت کا خاص وصف مانتے ہوئے نذیر احمد نے خاندانی عورت کو بازاری عورت پر محض اس لیے ترجیح دی کہ وہ شوہر کی خدمت گزار ہے، سرشار نے حسن آرا اور ثریا کے ذریعے سماج کے کئی مسائل پر سے پردہ اٹھایا۔'' (۲)

ایک عورت کیا سوچتی ہے کیا محسوس کرتی ہے، اس کی کیا خواہشیں ہیں، کون سے عوامل، اس کی شخصیت کی تکمیل یا تخریب کا سبب بنتے ہیں ان نکات پر اس دور میں توجہ نہیں دی گئی اور نہ ہی دی جاسکتی تھی۔ سرسید اور ان کے رفقاء کا بنیادی مقصد خواتین کی تعلیم کے لیے راہیں ہموار کرنا تھیں اور وہ اس مقصد میں کامیاب بھی ہوئے۔ ان رہنماؤں کے زیر اثر معاشرے میں روشن خیالی کی جو کرن پھوٹی، اس سے خواتین بھی بہرہ مند ہوئیں اور ان کی تعلیم کی طرف توجہ بہر حال دی جانے لگی۔

اس حوالے سے سب سے پہلا نام ڈپٹی نذیر احمد کا آتا ہے، جنھوں نے یقیناً

''مراۃ العروس'' ۱۸۶۹ اور ''توبۃ النصوح'' ۱۸۷۷ء کے ذریعے تعلیم و تربیت کی اہمیت پر روشنی ڈالی۔ نذیر احمد کا پہلا ناول مراۃ العروس کا مقصد ہی عورتوں کی تعلیم کی اہمیت پر زور دینا تھا۔ کیوں کہ اچھی تعلیم اور تربیت یافتہ لڑکی گھر، خاندان کے لیے کتنی معاون ثابت ہوتی ہے اور ایک کم تعلیم یافتہ یا جاہل یا بری تربیت کی لڑکی کس طرح خاندان اور اپنی زندگی کو جہنم بنا دیتی ہے۔ ''مراۃ العروس'' کی اشاعت کے بعد کے دو ناول ''فسانہ مبتلا'' یا ''محصنات'' اور ''ایامیٰ'' میں خاص طور پر عورتوں کے دیگر گوناگوں مسائل کو بے نقاب کیا گیا ہے۔ ایک میں انھوں نے بیوہ کی شادی کی پر زور حمایت کی ہے دوسرے میں طوائف کے مسئلے کو اٹھایا ہے، ساتھ میں ایک سے زیادہ شادی کی مخالفت کی ہے۔

عبدالحلیم شرر نے زیادہ تر تاریخی ناول لکھے ہیں۔ جن میں عورتوں کے فعال کردار کو پیش کیا ہے۔ یہ عورتیں بہادر بھی ہیں اور مردوں کے ساتھ میدان جنگ میں یا دوسری مہموں میں بھی مرد کی شریک کار ہیں۔ اس کے علاوہ انہوں نے معاشرتی ناول میں بھی عورتوں کی سماج میں پست اور کم تر حیثیت کو اپنا اہم موضوع بنایا۔ انھوں نے پردہ کی سخت گیری کی مخالفت اسلام اور حدیث کی روشنی میں کی۔ بغیر دیکھے شادی کے متعدد نقصانات بتائے، بغیر مرضی کی شادی وغیرہ کی بھی سخت لہجے میں تنقید کی۔

سرشار نے بھی اپنے ناولوں میں عورتوں کی تعلیم کی حمایت کی ہے اور عورتوں کی آزادی اور ملک میں چلنے والی تحریک نسواں کا بڑھ چڑھ کر خیر مقدم کیا ہے۔

اس کے بعد ناول نگاروں اور افسانہ نگاروں کی ایک بڑی تعداد نے ہندوستان کی سماجی صورت حال اور اس میں عورت کی مظلوم شخصیت کو تبدیل کرنے کا بیڑا اٹھایا۔ عورتوں کی بڑی تعداد مثلاً اکبری بیگم، محمدی بیگم، نذر سجاد حیدر، صالحہ عابد حسین، امینہ خاتون، طیبہ بیگم، اختر النساء، صغرا ہمایوں مرزا، رشیدۃ النساء وغیرہ نے ناول نگاری اور افسانہ نگاری کی داغ بیل ڈالی اور خود اپنے لیے تعلیم اور آزادی کی مانگ کی اور اس حقیقت کا انکشاف کیا کہ عورتوں کے ساتھ سماج میں جو ناانصافیاں اور ان کا جو استحصال ہو رہا ہے، ان کے خلاف خود

عورتوں کو آواز اٹھانا چاہیے۔ بعض خواتین نے گھر کے اندر ہی رہ کر عورت کی تعلیم کی حمایت کی اور اس کے رول کو گھر کی چار دیواری تک ہی محدود رکھا۔ بعض نے اس کے باہر آنے کی حمایت کی۔ مشرقی روایات اور اسلامی پردے کے ساتھ مخلوط تعلیم پر بھی زور دیا اور یہ کہا کہ مسلمان عورتیں پردے کے ساتھ اپنے باہر کے کام بھی انجام دے سکتی ہیں۔ یہاں تک کہ انھیں اسکول و کالج کی تعلیم، سیاست اور تحریک نسواں میں بھی مردوں کے ساتھ حصہ لیتے ہوئے دیکھا جا سکتا ہے۔

مرزا رسوا، قاضی سجاد حسین، قاضی سرفراز حسین اور قاضی عبدالغفار نے طوائف کی زندگی کو ہمدردی کے ساتھ پیش کیا اور یہ دکھایا کہ عورت خود طوائف نہیں بنتی بلکہ اس کو سماج طوائف بناتا ہے اور پھر اس سے نفرت کرتا ہے۔

راشد الخیری نے سماج کی دبی کچلی عورتوں اور مصیبت زدہ عورتوں کی حالت زار کا نقشہ کھینچا اور ان کے ساتھ ہونے والی ناانصافی کو دردناک انداز میں بیان کیا۔

اردو ادب کی تاریخ میں پریم چند کا نام ایک خاص اہمیت کا حامل ہے۔ جنھوں نے ہندوستان کی عام عورت کی زندگی کے ہر پہلو کو اپنے ناولوں اور افسانوں کا موضوع بنایا۔ ان کی ناول نگاری کی ابتدا بیوہ سے ہوئی۔ جس میں انھوں نے ہندو بیوہ کے مسئلے کو اٹھایا۔ طوائف کا مسئلہ، بے جوڑ شادی اور بے مرضی کی شادی کی انھوں نے سخت مخالفت کی۔ عورتوں کی تعلیم اور آزادی کی بھی جس کا ان کے دور کے آنے تک کافی حد تک تصور بدل چکا تھا حمایت کی۔ انھوں نے عورت کو میدان سیاست میں بھی مردوں کے دوش بدوش لا کھڑا کیا۔ پریم چند کے آخری دور میں ترقی پسند تحریک کی ابتدا ہوئی اور اس تحریک کے زیر اثر عورتوں کے مساویانہ حقوق پر زیادہ زور دیا جانے لگا۔ اور اس کے روایتی تصور میں تبدیلی آئی اور شعوری طور پر اس کے مسائل یا زندگی کی دوڑ میں اس کے برابر ہونے کا احساس ہونے لگا۔ اس کے بعد کے ادب میں عورت کو اعلیٰ تعلیم یافتہ اور برسر روزگار بھی دکھایا گیا اور جدوجہد آزادی میں اس کو کامریڈ کا درجہ ملا اور یہ سلسلہ اس کے بعد بھی رہا اور اب بھی جاری ہے۔

لیکن ان تمام ادیبوں وفنکاروں کی بہترین کارکردگی کے باوجود ہم اردو ادب میں تانیثیت کی روایت کا باضابطہ آغاز ۱۹۳۲ یعنی انگارے کی اشاعت کو ہی مانتے ہیں۔ گرچہ مندرجہ بالا مصلحین ومفکرین اور خواتین ناول نگاروں نے عورتوں کے ساتھ امتیازی رویہ ان پر ظلم واستحصال یا ان کے حقوق یا ان کی کمزوریوں اور مجبوریوں کو جس طرح ادب کا موضوع بنایا اس سے انکار ممکن نہیں لیکن آج ہم تانیثیت کو جن معانی ومفاہیم کے حوالے سے پیش کر رہے ہیں اس سے یہ دانشور کوسوں دور تھے۔ تانیثیت کے ابتدائی نقوش ہمیں سب سے پہلے اور باضابطہ طور پر جس خاتون کے یہاں نظر آتے ہیں وہ معتبر اور مستند نام ڈاکٹر رشید جہاں کا ہے۔ جنھوں نے ان تمام فرسودہ اور جابرانہ طرز حکومت کی حدبندی کو توڑا اور روایت سے بغاوت کی اور عالمگیر نظریات کو سمجھتے ہوئے ہمہ گیر مسائل کو منظر عام پر لانے کی کوشش کی۔ ڈاکٹر رشید جہاں کی پرورش وتربیت خالصاً تعلیم وتحریک نسواں کے ماحول میں ہوئی تھی۔ دوسرے ڈاکٹر رشید جہاں اپنی ذات سے نہایت ہی ذہین، ترقی پسند اور روشن خیال تھیں۔ انھوں نے اسکول کے دنوں سے ہی سماج میں عورتوں کی مظلومیت اور کربناک زندگی کے خلاف لکھنا شروع کر دیا تھا۔ انگارے کی اشاعت اور اس میں ان کی شمولیت ان کی بے باکی اور بہادری کی اعلی مثال تھی۔ انھوں نے تخلیقی سطح پر افسانے ڈرامے اور مضامین لکھے اور پہلی بار اپنے افسانوں میں مردانہ بالادستی کی ذہنیت اور عورتوں کے مذہبی واقتصادی استحصال کے خلاف خوب لکھا اور جم کر لکھا۔ قمر رئیس لکھتے ہیں:

> "اب تک اردو افسانے میں جو ناگفتنی تھی گھریلو بول چال کی اس زبان کے سہارے رشید جہاں نے اسے گفتنی بنا دیا۔ ان کے فن کا کمال اس میں ہے کہ قاری کو احساس بھی نہیں ہوتا کہ افسانوں کے ذریعہ پردوں کے اندر رہنے والی ایک ایسی محدود دنیا کی وسعتوں کی سیر کر رہا ہے۔ جس سے اردو افسانے کا دامن تقریباً خالی ہے۔ بعد میں اسی روایت کو عصمت چغتائی، خدیجہ مستور، ہاجرہ مسرور، صدیقہ بیگم، رضیہ سجاد ظہیر اور دوسری افسانہ نگار خاتون نے آگے بڑھایا۔ لیکن اس

میدان میں رشید جہاں بہر حال ان کی پیش رو کہی جائیں گی۔" (۳)

رشید جہاں کی صاف گوئی اور غیر جانبداری کا یہ عالم تھا کہ وہ نہ صرف عورتوں کی بیجا حمایت کرتی تھیں بلکہ ان کی ماتحتی، بزدلی اور مجہولیت و کمزوری کے لیے ان کو کھری کھوٹی بھی سناتی تھیں۔ اس لحاظ سے ڈاکٹر رشید جہاں کے تحریری و تقریری کارنامے تانیثی تحریک اور خواتین تخلیق کاروں کے درمیان قدیم و جدید کی ایک حد قائم کرتے ہیں اور تانیثی تحریک اور ترقی پسند تحریک کے مابین ایک کڑی کا رول ادا کرتے ہیں۔ نیلم فرزانہ کے مطابق:

"رشید جہاں کی اہمیت آج اس لیے نہیں ہے کہ انھوں نے فن افسانہ نگاری میں کوئی اہم اضافہ کیا ہو، ان کی اہمیت یہ ہے کہ وہ ادب میں ایک نئے دور کے آغاز کی نمائندہ ہیں۔ یہ اولیت بجائے خود عظمت کی دلیل ہے اسی روشنی میں رضیہ سجاد ظہیر، عصمت چغتائی، صدیقہ بیگم سیوہاروی اور ترقی پسند خیال رکھنے والی دوسری خواتین افسانہ نگاروں نے اپنا تخلیقی سفر شروع کیا۔" (۴)

رشید جہاں کے یہ مسائل و موضوعات ادب کے لیے غیر اخلاقی اور غیر ادبی تھے لیکن وہ ہماری زندگی میں ہر طرف بکھرے پڑے تھے۔ ڈاکٹر رشید جہاں نے انھیں اپنی نظر سے دیکھا اور ان کی تصویر کاغذ کے پنوں پر لفظوں سے کھینچ دی۔ انھیں کسی سچویشن کی ہو بہو تصویر اتارنے میں مہارت حاصل تھی۔

عصمت چغتائی نے ڈاکٹر رشید جہاں سے دو قدم آگے بڑھ کر حقیقت نگاری کے ایک نئے باب کا آغاز کیا۔ ان کے فکر و فن کی عظمت کا راز ان کی بے ریا اور بے باک حقیقت نگاری ہے جس کے ذریعہ عورت پہلی مرتبہ اپنے احساسات و جذبات، فطرت و نفسیات اور حقیقی رنگ و روپ میں اس طرح ڈھل کر منظر عام پر آتی ہے کہ صرف مرد ہی کو نہیں بلکہ عورت کو بھی تعجب ہوتا ہے کہ اس کا حقیقی روپ کیا ہے، جس کی تفہیم سے وہ اب تک محروم رہی تھی۔

قرۃ العین حیدر، جمیلہ ہاشمی، رضیہ فصیح احمد، خدیجہ مستور، جیلانی بانو، بانو قدسیہ،

صغرا مہدی اور دیگر خواتین نے بھی اپنی تخلیقات کے ذریعہ ہم عصر معاشرہ، پدرانہ سماج اور ان کے رویوں، اقدار اور نظریات کے خلاف احتجاج کیا، جس نے صدیوں سے عورت کو محکوم و کمزور ثابت کیا ہے۔ ان ادیبوں نے عورت کی مجبوریوں، لاچاریوں اور سماجی، سیاسی اور اقتصادی حیثیت کو بے باکی کے ساتھ اجاگر کیا اور ظلم و ناانصافی کے خلاف احتجاج کی آواز بلند کی۔ ان ادیبوں کے نسوانی کردار سماج، مذہب اور مردوں کے استحصال کو خاموشی سے برداشت نہیں کرتیں۔ وہ تیکھا سماجی شعور رکھتی ہیں اور اپنے انسانی حقوق سے باخبر ہیں۔ وہ اپنے ناولوں اور افسانوں کے نسوانی کرداروں کو بھی ان پرفریب حربوں سے روشناس کراتی ہیں۔ جن کے تحت مرد اسے اپنی لونڈی بنا کر رکھنا چاہتے ہیں یا اسے حسن فروشی پر مجبور کرتے ہیں۔ ان فنکاروں نے عورتوں کی آزادی و خودمختاری کو نہ صرف خانہ داری تک محدود رکھا بلکہ سماجی، سیاسی اور اقتصادی میدان میں بھی عورتوں کو برابر کا حصہ دار بننے پر زور دیا۔ ان کے ناولوں اور افسانوں کے کردار پدرانہ نظام و اقدار کے تراشیدہ کردار نہیں ہیں، بلکہ ان میں سے اکثر اپنی دنیا آپ پیدا کرتے ہیں۔ وہ اپنے عمل کے خود ذمہ دار ہیں اور اپنی ذات کا اپنے طور پر اثبات کرتے ہیں۔ اس کی بہترین عکاسی ہمیں ان کی تخلیقات میں دیکھنے کو ملتی ہے۔ بقول عتیق اللہ:

> ''اردو ادب میں پہلی بار رشید جہاں اور ان کے بعد عصمت چغتائی اور عصمت کے بعد سیدہ حنا تک بے شمار فکشن نگار خواتین ہیں جنھوں نے عورت کے وجود، اس کی حسیت، اس کی ذہنی و نفسیاتی پیچیدگیوں اور مطالبوں نیز خاموشیوں کو قوت گویائی عطا کی ہے۔ اب وہ پروفیشنل ہے مردوں کے درمیان مردوں کی مکاریوں اور سازشوں سے آگاہ ذمہ دار اور فہیم اس کی اپنی رائے ہے۔ نظریہ ہے تصور ہے، یہ لے جدید شاعرات کے یہاں بھی پوری شدت کے ساتھ کار فرما ہے۔ کہیں پست کہیں بلند کہیں خفیف اور کہیں محیط۔'' (۵)

مندرجہ بالا فنکاروں کی بے باکی اور حقیقت شناسی کی چند مثالیں ہم ان کی

تخلیقات کی روشنی میں بھی دیکھنے کی کوشش کریں گے۔ مثلاً عصمت کا افسانہ "لحاف" ایک بہت ہی اہم موضوع (ہم جنسی) پر لکھا گیا ہے۔ جس کی بے باکی اور جرأت مندی ہمیں سوچنے پر مجبور کرتی ہے۔ کیا عورت کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے جنسی معاملات پر اظہار خیال کرے اور اس پر کہانی لکھ ڈالے۔ پھر عصمت نے "سانپ" جیسا ڈراما لکھا۔ "دو ہاتھ" جیسا افسانہ اور "دل کی دنیا" جیسا ناولٹ۔ لیکن ان تمام موضوعات پر اتنی لے دے نہیں مچی جتنا کہ جنسی آزادہ روی، حرام کے بچے کو دو ہاتھ سمجھنا، غیر مرد کے ذریعے بچہ پیدا کرانا وغیرہ۔ یہ سب گویا سماجی مساوات کی اس تڑپ کا اظہار تھا جس سے اب تک عورتوں کو محروم رکھا گیا تھا۔ عصمت کے یہ افسانے عورتوں کی اس نام نہاد آزادیِ نسواں کی تحریک کی نشانیاں نہیں ہیں بلکہ عورت کی انسانی آزادی اور سماجی مساوات کی تڑپ کا اظہار بھی ہیں۔

رضیہ سجاد ظہیر نے بھی اپنی بیداری فکر کو اپنی تحریروں کے ذریعہ قوت گویائی عطا کی۔ ان کے ناولوں کا ماحول، فضا، موضوع و مواد، کردار اور زندگی کے بارے میں ان کا نقطہ نظر دیگر خواتین ناول نگاروں سے قطعی مختلف ہے۔ رضیہ سجاد ظہیر کے چار ناول "سرِ شام"، "کانٹے"، "سمن" اور "اللہ میگھ دے" شائع ہوئے ہیں جن میں عورت اور مرد لڑکے اور لڑکیاں بلا کسی تکلف و تفریق ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں اور آزادانہ طور پر مختلف موضوعات مذہب، سیاست، علم و ادب اور فنون لطیفہ پر گفتگو کرتے نظر آتے ہیں۔ یہ آپس میں محبت بھی کرتے ہیں۔ لیکن ان کی محبت مریضانہ نہیں ہے۔ ان میں ایک دوسرے کے تئیں ہمدردی اور رفاقت کا جذبہ آخر تک برقرار رہتا ہے اسی لیے وہ ایک مکمل انسان نظر آتے ہیں۔ لیکن ان کے یہاں عورت ایک نئی قوت اور فکر و ذہن کے ساتھ ابھر کر سامنے آتی ہے اس لیے اس کے مسائل بھی روایتی عورت سے مختلف ہیں جن کا مقابلہ بھی وہ نئے عزم و حوصلے اور نئے انداز میں کرتی ہے۔

ترقی پسند ادیبوں میں منٹو، بیدی، کرشن چندر وغیرہ ایک خاص مقام رکھتے ہیں، ان ادیبوں نے بھی عورت کے بڑے جاندار توانا اور متحرک روپ پیش کر کے سماج کے

بدنما چہرے سے نقاب اٹھایا۔

بیدی نے اپنے افسانوں میں عورت کو مرکزی حیثیت دی۔ اس کے دکھ درد اس کی محرومیوں، اس کی آرزوؤں اور تمناؤں کو اپنے افسانے کا مرکز ومحور بنایا اور مردوں کے بنائے ہوئے سماج کی زنجیروں میں جکڑی ہوئی بے زبان شخصیت کے نت نئے مسائل کو اجاگر کرنے میں کوشاں رہے۔ ان کی کہانی ''لاجونتی'' ہو یا ''اپنے دکھ مجھے دیدو''، ''ایک چادر میلی سی'' ہو یا ''متھن'' یا ''گرہن'' ان تمام کہانیوں میں بیدی نے عورت کی نفسیات اس کے درد وکرب کو بڑے ہی فنکارانہ اور مخلصانہ انداز میں بیان کیا ہے۔

''لاجونتی'' ایک مغویہ عورت کی دل دوز کہانی ہے۔ اس کا دھیما لب ولہجہ، فسادات کے بعد کی سہمی سہمی مظلوم واستحصال زدہ عورت کے المیے کو بیان کرتا ہے۔ عورت گر کر بھی اور بڑھ کر بھی عورت ہی رہنا چاہتی ہے وہ مورتی بن کر زندگی کے کرب سے الگ نہیں رہنا چاہتی۔ اسی لیے لاجونتی کی خوشی میں ایک شک تھا اور وہ ''عورت'' نہ سمجھی گئی تو بس کر بھی اجڑ جاتی ہے۔

''کون تھا وہ......

لاجونتی نے نگاہیں نیچی کرتے ہوئے کہا۔ جماں — پھر وہ اپنی نگاہیں سندرلال کے چہرے پر جمائے کچھ کہنا چاہتی تھی کہ سندرلال نے پوچھ لیا، اچھا سلوک کرتا تھا وہ!

ہاں، مارتا تو نہیں تھا۔

لاجونتی نے اپنا سر سندرلال کی چھاتی پر سرکاتے ہوئے کہا نہیں تو — اور پھر بولی اس نے مجھ سے کچھ نہیں کہا۔ اگرچہ وہ مجھے مارتا نہیں تھا، پر مجھے اس سے زیادہ ڈر لگتا تھا۔ تم مجھے مارتے بھی تھے پھر بھی تم سے ڈرتی نہیں تھی۔ اب تو نہ مارو گے؟

سندرلال کی آنکھوں میں آنسو امڈ آئے اور اس نے بڑی ندامت اور بڑے تاسف سے کہا، نہیں دیوی، اب نہیں ماروں گا، نہیں ماروں گا۔

دیوی! لاجونتی نے سوچا اور وہ بھی آنسو بہانے لگی۔

کرشن چندر کے ابتدائی دور کے افسانے دیکھیے جہاں عورت کے ذکر پر ان کا قلم ہمدردی، اور دکھ میں ڈوب جاتا ہے۔ ان کے افسانوں کی ہیروئن ایک ایسی بے بس لڑکی ہے جسے ظالم سماج سر اٹھانے کی اجازت نہیں دیتا اور وہ ''شکست'' کی لاجونتی کی طرح اپنی سرکشی کی سزا پانے کے لیے اپنی آگ میں آپ جل کر مر جاتی ہے۔

منٹو نے عورتوں کے ان مسائل کو اپنے افسانے کا موضوع بنایا جسے سماج میں دھتکارا جاتا ہے۔ بقول جیلانی بانو:

> ''منٹو اپنے افسانوں میں اپنے جسم کا سودا کرنے والی ایسی عورتیں بھی دکھاتے ہیں جو اپنے خریدار کو بن مانگے اپنی ممتا دینے کو بھی تیار ہیں۔ میرا نام رادھا، کالی شلوار، موذیل، بابو گوپی ناتھ، سوگندھی اور منٹو کی بہت سی کہانیوں میں عورت مرد کی درندگی اور خودغرضی کے آگے اپنی بے لوث محبت کے ساتھ شکست کھاتی ہے۔'' (۶)

نذیر احمد کی ہریالی سے مرزا رسوا کی امراؤ جان اور قاضی عبدالغفار کی لیلیٰ تک طوائفوں کے بے شمار چہرے دیکھے جا چکے ہیں۔ سب سے پہلے نذیر احمد نے ایک طوائف کے مسائل کو ادب کا موضوع بنایا۔ امراؤ جان ادا بڑی نستعلیق قسم کی طوائف ہے۔ اس کی شاعری، شستہ مذاقی، سخن فہمی، سخن سنجی، اس کے آداب، اس کے ٹھاٹ باٹ سب کچھ لکھنو کی معاشرتی زندگی اور جاگیردارانہ نظام کا ایک جز ہیں۔ یہی حال قاضی عبدالغفار کی لیلیٰ کا ہے۔ اس میں رومان اور شاعری زیادہ ہے۔ لیکن منٹو کی طوائف کے یہاں رومان اور شاعری کی جگہ زندگی کی وہ تلخ حقیقت ہے جس سے وہ دوچار ہے۔ اور یہ تلخی منٹو کے افسانے، ''ہتک'' میں سوگندھی کا کردار بن کر پوری طرح نمایاں ہوتی ہے۔ سوگندھی ایک طوائف ہے لیکن ایک عورت بھی جو بہن بن سکتی ہے، ماں بن سکتی ہے، بیٹی بن سکتی ہے، اس روپ (یعنی طوائف) میں کیسے آجاتی ہے؟ ہتک پڑھنے والا اس سوال کو بار بار دہراتا ہے۔ اور ''ڈرپوک''، پڑھتے وقت بھی یہی سوال ذہن میں بار بار ابھرتا ہے۔

عورت کے ساتھ معاشرے کے اس رویے سے منٹو ہمیشہ نالاں رہے۔ ایک ایسا سماج جو اندر سے بالکل کھوکھلا ہو تو پھر اس کے قوانین کی کیا اہمیت۔ ایسا سماج جو عورتوں کو طوائف بننے پر تو مجبور کرتا ہے لیکن اس کے وجود سے انکار کرتا ہے۔ منٹو نے سماج میں پنپنے والی اس سنگین سچائی سے پردہ اٹھایا کہ ویشیا کے وجود کا ذمہ دار یہ سماج اور سماج کے وہ عزت دار لوگ ہیں جو ان کوٹھوں پر جانا معیوب نہیں سمجھتے لیکن طوائف کو سماج میں عزت اور مقام دینے پر واویلا مچاتے ہیں:

''اگر ویشیا کا ذکر فحش ہے، اگر اس کا ذکر ممنوع ہے تو اس کا پیشہ بھی ممنوع ہونا چاہیے۔ ویشیا کو مٹائیے اس کا ذکر خود بہ خود مٹ جائے گا۔'' (۷)

مہدی صدیقی کا خیال ہے:

''منٹو کو احساس نہ تھا کہ انھوں نے کوئی فحش چیز لکھی ہے۔ انھوں نے تو بس ایک افسانہ لکھا تھا۔ انھوں نے مجھے بتایا کہ وہ افسانہ بڑی حد تک واقعات پر مبنی ہے۔ وہ کہتے رہے کہ اگر یہ افسانہ فحش ہے تو وہ کیا کریں۔ وہ واقعہ ہی فحش تھا۔ آج کل کی سوسائٹی خود فحش ہے وہ صرف عکاس ہیں۔'' (۸)

منٹو عورت کی بہت عزت کرتے تھے۔ عورت کے بارے میں منٹو کا نظریہ بھی حد درجہ بلند پاکیزہ اور حقیقی ہے۔

''تم عورت عورت پکارتے ہو— عورت ہے کہاں؟ مجھے تو اپنی زندگی میں صرف ایک عورت نظر آئی جو میری ماں تھی— مستورات البتہ دیکھی ہیں۔'' (ڈرپوک)

رضیہ فصیح احمد نے بھی مردانہ بالادستی اور پدرانہ اقدار و معیار پر بڑے ہی تیکھے وار کیے جو عورتوں کو ایک کنویں کا مینڈک بنا دیتے ہیں۔ ان کا ایک اہم کارنامہ ''جب پھوپھی کھوئی گئی تھی'' ہے۔ اس کہانی میں یہ دکھانے کی کوشش کی گئی ہے کہ زمانہ قدیم سے عورتوں کو، خصوصاً بوڑھی یا ادھیڑ جاہل پردہ نشین عورتوں کو دراصل مال و اسباب کی طرح بے جان اور مجہول شے سمجھا جاتا رہا ہے۔

جمیلہ ہاشمی نے اپنے افسانوں میں اس عورت کو پیش کیا ہے، جو زندگی میں سب کچھ ہارنے کے بعد تلخ ماضی کے سہارے زندہ رہنے پر مجبور ہے۔

ہاجرہ مسرور، خدیجہ مستور، ممتاز شیریں کے افسانوں میں ایسی عورت آئی جو گھر کی چہار دیواری سے نکل کر فرسودہ رسم ورواج سے اپنے آپ کو آزاد کرنے کی کوشش کرتی ہے۔

واجدہ تبسم نے حیدر آباد کے جاگیردارانہ نظام میں حویلیوں اور کوٹھیوں میں زندگی بسر کرنے والی ماماؤں اور خادماؤں کے جنسی استحصال کو اپنے افسانوں کا موضوع بنایا جو ان کے مالکان کے ہاتھوں ہوتا رہا ہے۔ ان میں سے اکثر کہانیاں موثر ہیں جیسے ''اُترن'' وغیرہ۔ بقول صغرا مہدی:

> ''صالحہ عابد حسین، رضیہ سجاد ظہیر، صدیقہ بیگم، ہاجرہ مسرور، خدیجہ مستور، اور جیلانی بانو نے عورت کے مختلف مسائل کو اپنی تخلیقات میں پیش کیا۔ بانجھ عورت کے مسائل، بیوہ، بڑی عمر کی کنواریوں، باہر کام کرنے والی عورتوں کے طرح طرح کے مسائل کو اپنے افسانوں اور ناولوں کا موضوع بنایا۔ شکیلہ اختر کی ''ڈائن'' اور ''لہو کے مول'' رضیہ سجاد ظہیر کی ''سمن'' صالحہ عابد حسین کی ''ابھی ڈور'' یادوں کے چراغ، الکشی محرومی، ممتا، الجھے سلجھے رشتے، جیلانی بانو کے ناول ''ایوان غزل'' ان کے متعدد افسانوں میں حیدر آباد اور اس کے اطراف کے متوسط طبقے اور نچلے طبقے کی عورت کو اس کے مجموعی اور مخصوص مسائل کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ ان میں سے بعض کا انداز جارحانہ ہے۔ جیسے عصمت چغتائی بعض کا ناصحانہ جیسے صالحہ عابد حسین اور بعض کا سیدھا سادا موثر جیسے جیلانی بانو۔''(۹)

قرۃ العین حیدر کے ناولوں اور اکثر افسانوں کا موضوع عورت ہے۔ کچھ اس کی دائمی مجبوریاں ہیں اور کچھ سماج کی پیدا کی ہوئی۔ مردانہ سماج کے ہاتھوں اس کا جبر واستحصال۔ بقول مصنفہ:

''ازل سے اب تک عورت ہی وہ مخلوق ہے جس کی قسمت میں ساری بدنصیبیاں لکھی ہوئی ہیں۔ یہ عورت ہی ہے جو ساری عمر مرد کی مختلف قسموں سے محبت کرنے کے بعد بھی ٹھکرا دی جاتی ہے۔ کبھی مرد اسے شوہر کے روپ میں ٹھکرا دیتا ہے۔ کبھی بیٹا ماں کے روپ میں محبوب محبوبہ کے روپ میں لیکن عورت اس کے باوجود ان تمام مختلف رویوں سے بے انتہا پیار کرتی ہے۔ یہ عورت ہی ہے جو اپنی بے چارگی اپنی مجبوریوں اور مایوسیوں کا رونا رونے کے لیے گرجاؤں مندروں، تیرتھ استھانوں، درگاہوں اور مزاروں میں جاتی ہے۔ اور اپنی بے بسی کا شکوہ کرتی ہے۔''(۱۰)

اپنے دوسرے افسانے ''برف باری سے پہلے'' میں مزید لکھتی ہیں:

''اور میں نے سوچا یہ کیا بات ہے کہ ہر جگہ مندروں اور تیرتھ استھانوں میں درگاہوں اور مزاروں کے سامنے گرجاؤں اور امام باڑوں اور گرودواروں اور آتش کدوں کے اندر یہ عورتیں ہی ہیں جو رو رو کر خدا سے فریاد کرتی ہیں اور دعائیں مانگتی ہیں۔ ساری دنیا کے معبدوں کے سرد بے حس پتھر عورتوں کے آنسوؤں سے دھلتے رہتے ہیں۔ عورتوں نے ہمیشہ اپنے اپنے دیوتاؤں کے چرنوں پر سر رکھا اور کبھی یہ نہ جاننا چاہا کہ اکثر یہ پاؤں مٹی کے بھی ہوتے ہیں۔''(۱۱)

''عورتیں اتنی پرستار اتنی پجارنیں کیوں ہوتی ہیں؟ اس لیے کہ وہ کمزور ہیں اور سہارے کی حاجت مند ہیں۔ اس لیے کہ وہ اس مختصر زندگی میں بہت سے لوگوں سے زیادہ محبت کرتی ہیں۔ باپ بھائی شوہر اولاد پوتے نواسے ان سب کے تحفظ اور ان کی سلامتی کے لیے فکر مند رہتی ہیں۔ شوہر یا محبوب کے پیار اور محبت کی ضمانت کسی ان دیکھی طاقت سے چاہتی ہیں؟ اپنے بچوں کے مستقبل کے لیے ہراساں رہتی ہیں؟ آخر عورتیں خدا کی اس قدر ضرورت مند کیوں

ہیں؟ عورتیں کمزور ہیں؟ (۱۲)

آخر عورتیں اپنے آپ کو اتنا غیر محفوظ کیوں محسوس کرتی ہیں۔ کیوں ہمہ وقت کسی سہارے کی حاجت مند ہوتی ہیں۔ اور وہ کون سی مجبوریاں اور لاچاریاں ہیں جو اسے ہمیشہ مندروں، گرجاؤں، مسجدوں اور آقاؤں کے سامنے دست بہ دعا کھڑا کر دیتی ہیں۔ کیا اس کے اندر کی ممتا، اس کی نرم روی خلوص، ایثار قربانی جو اس کی پست حیثیت کی ذمہ دار قرار پاتی ہے اور اس کو مرد کی دست نگر اور تابع مہمل بنا دیتی ہے اور بالآخر اسے مردانہ زور و ستم کو برداشت کرنے کے لیے بے بس کر دیتی ہے۔

''اگلے جنم موہے بٹیا نہ کیجیو''، سیتا ہرن، ہاؤسنگ سوسائٹی، چائے کے باغ، دل ربا، یادوں کی ایک دھنک جلے، جلاوطن، آسمان بھی ہے ستم ایجاد کیا، پت جھڑ کی آواز وغیرہ جیسے افسانوں اور ناولٹ میں عورت کی بے بسی اور محرومی کو رقت خیز انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ قرۃ العین حیدر کے افسانوں اور ناولوں کے مطالعے سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ازل سے اب تک اعلیٰ تعلیم سے بہرہ مند ہونے، اونچے عہدے پر فائز ہونے اور اچھی تنخواہ پانے کے باوجود عورت کو ایک مستقل بالذات وجود نہیں سمجھا جاتا۔ قرۃ العین حیدر کے کردار اس بات کی تائید کرتے ہیں۔ قرۃ العین حیدر نے عورت کے اسی المیے کی صورت گری کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن قرۃ العین حیدر نے اپنی تخلیقات میں عورت کا ایک دوسرا روپ بھی پیش کیا ہے جیلانی بانو کے تجزیے کے مطابق:

> ''قرۃ العین حیدر کے افسانوں اور ناولوں میں وہ عورت شامل ہوئی جو جذباتی اور ذہنی طور پر طاقت ور ہے۔ جو مرد اور مرد کی دنیا، دونوں کے ساتھ بلا جھجک قدم بڑھا رہی ہے۔ قرۃ العین حیدر نے افسانے کو عورت کے ایسے کردار دیے جو دنیا کی تہذیب کو اور ان کی تبدیلیوں کو سمجھتی ہے۔ وہ باشعور، صاحب رائے اور عالمی ادب اور تاریخ پر نظر رکھتی ہے۔ ایسی عورت جو ایک طرف زندگی کی تیز رفتاری میں شریک ہے اور دوسری طرف اپنی ذات کے دکھ اور خاندان اور

> معاشرے کے دباؤ کو بھی سہتی ہے، ان کے افسانوں، خصوصاً ''ہاؤسنگ سوسائٹی''، ''سیتا ہرن''، ''اگلے جنم موہے بٹیانہ کیجیو'' میں ہمیں زندگی کے اثرات کھوجتی ہوئی ہندوستانی عورت کے ایسے مختلف کردار ملتے ہیں جن کی صورت گری قرۃ العین حیدر کے اسلوب کا انتظار کر رہی تھی۔'' (۱۳)

لیکن قرۃ العین حیدر نے اپنے کرداروں کو مقدر اور قسمت کے سہارے جینے کے بجائے سہمی اور گھٹی گھٹی سی فضا سے نجات دلانا چاہتی ہیں۔ اور اس کارزار حیات میں اس کی اہمیت کا احساس دلانا چاہتی ہیں۔ وہ عورتوں کو زندگی کے تمام شعبے میں ترقی کی بلندیوں پر دیکھنا چاہتی ہیں اسی لیے انھوں نے اپنے فکشن کے ذریعے عورت کو ایک ایسی زندگی دینے کی بھرپور کوشش کی ہے۔ جس میں اسے ہر طرح کی آزادی، مساوات اور خوشی و مسرت حاصل ہو اور وہ ایک بھرپور زندگی گذار سکے۔

لیکن تخلیقی صلاحیتوں کا یہ مظاہرہ صرف نثری ادب تک ہی محدود تھا۔ شاعری کے میدان میں خواتین نے بہت بعد میں قدم رکھا۔ باعزت گھرانوں میں عرصے تک خواتین کا شاعری کرنا معیوب سمجھا جاتا تھا۔ ابتداء میں یہ بھی ہوا کہ کسی باشعور اور تخلیقی کرب سے بے چین عورت نے خود اپنے اظہار کے لیے قلم اٹھانا چاہا بھی تو روایتی معاشرے کی سخت گیری کے پیش نظر اسے اپنے اصل نام کے بجائے مردانہ قلمی ناموں سے اظہار کی پابندی کا طوق گلے میں ڈالنا پڑا۔ بقول قمر جہاں:

> ''بیسویں صدی کے اوائل میں کوئی اہم شاعرہ کا نام نہیں ملتا ہے کچھ کے نام اور کلام کے نمونے ''بہارستان ناز مولف حکیم فصیح الدین رنج میرٹھی ۱۸۶۴) تذکرہ النساء، چمن انداز (درگا پرشاد نادر ۱۸۷۸) وغیرہ تذکروں میں موجود ہیں مگر تفصیل اور حوالے کے بغیر۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خواتین جو شریف گھر کی بہو بیٹیاں تھیں، قدرت خداوندی سے اگر شعر گوئی کا ذوق بھی رکھتی ہوں گی تو اس کی تشہیر سے ڈرتی تھیں، ایک خوف، ایک حجاب تھا جو انھیں ہزار پردوں کے

پیچھے گھٹن کی زندگی گذارنے پر مجبور بنائے ہوئے تھا۔ بالخصوص شعروشاعری کو
خواتین کے لیے ایک عیب تصور کیا جاتا تھا۔ ہمارے نزدیک اس کا جواز یہ ہے
کہ چوں کہ اس فن کا تعلق بالعموم کوٹھے والیوں سے تھا۔ لہٰذا محل کے اندر
شہزادیوں اور رئیس زادیوں کے درمیان اس ذوق کا پایا جانا معیوب نگاہوں
سے دیکھا جاتا تھا لیکن عہد حاضر میں شعرگوئی کا مذاق ڈرائنگ روم کی زینت
بن چکا ہے تو اکثر شریف زادیاں اس فن میں اپنی مہارت دکھانے میں
کوشاں ہیں۔'' (۱۴)

قمر جہاں کی بات بالکل درست ہے کہ عورتیں شاعری میں اپنی شناخت اور
تشخص کے لیے بے حد کوشاں ہیں۔ لیکن راقم الحروف کا خیال ہے کہ آج کی عورت خود کو
اس سے آگے لے جانا چاہتی ہے۔ وہ اس فن کے ذریعے بے خوف وخطر اپنے حقوق اور
انصاف کے لیے بے باکانہ اور باغیانہ اظہار بھی کرنے میں یقین رکھتی ہے۔ پروفیسر عتیق اللہ
کے مطابق:

''جن شاعرات نے عورت کے حقوق منوانے کی بات کی ہے اس میں بڑا اعتماد
اور یقین شامل ہے۔ ان کے لہجے میں سہمنا کی کے بجائے بلاخوفی ہے۔ اسی
لیے انھیں ان مراعات سے کد ہے۔ جس میں رحم اور ترس کی بو آتی ہے۔ وہ
معاشرہ جس کی کم وبیش نصف آبادی عورت پر مشتمل ہے۔ محض اس لیے اسے
اپنے حقوق اور آزادیوں سے محروم نہیں رکھا جا سکتا کہ وہ عورت ہے۔ گویا وہ
انسان نہیں کوئی اور چیز یا مخلوق ہے۔ اس کے لیے اختیارات وقوانین کا
محضر نامہ الگ، باریابی کی شرائط علاحدہ، ردوقبولیت کے معیار جدا، کیوں؟
صرف اس لیے کہ وہ عورت ہے۔ یہ سوال بار بار ہماری شاعرات نے اٹھایا ہے
انھیں اس ضابطہ اخلاق سے سخت چڑ ہے۔ جس پر جاگیرداری منشا ورضا کے دستخط
ثبت ہیں کہ وہ محض ایک زینت خانہ ہے جنس عیش تو بن سکتی ہے خودکار وخودساز

نہیں بن سکتی، گویا نام نہاد اخلاقی اور سماجی جبر اور دباؤ اس کی تقدیر ہے۔" (۱۵)

شعر و ادب جو ایک طویل عرصے تک مردوں کے ہی ہاتھوں پروان چڑھتا رہا تھا، اب خواتین بھی اپنی استعداد و لیاقت کی بنا پر اس میں کشادگی اور وسعت پیدا کر رہی ہیں۔ عہد جدید کی شاعرات میں سبھی تو نہیں لیکن چند نے شعر و شاعری پر مرد اور عورت ہونے کا اطلاق تو قائم رکھا ہے مگر وہ کسی سے کم تر یا دوئم درجہ کی شہری بننے سے انکار کر رہی ہیں اور سب سے اہم بات یہ کہ اب وہ بھی اپنے منہ میں زبان رکھتی ہیں۔ وہ مردوں کی زبان میں اپنے احساس و فکر کی ترجمانی نہیں کرتیں بلکہ خود اپنی آواز کی انھوں نے اچھی شناخت قائم کی ہے۔ کلیم حاذق لکھتے ہیں:

> "رواں صدی کے پہلے نصف میں تو افسانہ اور ناول کی صنف میں خاتون فن کاروں نے پہلی صف میں اپنی جگہ بنالی اور ان کا عورت یا مرد ہونے کا تصور نہ صرف ثانوی درجے کی چیز بن گیا بلکہ ان کی پیش روی پر کسی نے انگلی اٹھانے کی ہمت نہیں کی اور آج تو ان کا نام اردو فکشن میں ایک legend سے کسی طرح کم نہیں میری مراد قرۃ العین حیدر، عصمت چغتائی، خدیجہ مستور وغیرہ سے ہے۔ لیکن اردو شاعری میں کچھ متضاد صورت حال رہی اور رواں صدی کے دوسرے نصف کے بعد بلکہ ۱۹۶۰ کے بعد ہی ایسی شاعرات منصۂ شہود پر نظر آنے لگیں۔ جنھوں نے اپنی تخلیقی بصیرت اور طبع رواں کے باوصف نہ صرف اپنے وجود کا احساس دلایا بلکہ ان دائروں کو توڑ کر باہر نکلنے کی جسارت کی اور ایسے احساسات کی ترجمانی کرنے لگیں جس کی توقع صنف نازک سے نہیں کی جاسکتی تھی۔ مثلاً یہ سوال اٹھانا کہ ایسے معاشرے میں جہاں تمام تر فیصلوں پر مرد کی رائے غالب سمجھی جاتی ہے عورت کا مقام کیا ہے؟ یا پھر یہ کہ تولیدی عمل میں عورت کا ناگزیر ترین حصہ ہونے کے باوجود اولاد کی شناخت اس کے پدری حوالوں سے ہی کیوں کی جاتی ہے یا مرد اور عورت کے مابین رشتوں میں

محکومیت اور سپردگی کے سوال پر اس کے اندر شکست وریخت کا عمل خالص ایسے موضوعات رہے ہیں جن پر خاتون شعراء کا ردعمل جاننا قاری کے لیے ایک دلچسپ تجربہ بن جاتا ہے۔ لہٰذا ان شاعرات کے یہاں دو طرح کے فکری رویے سامنے آتے ہیں اور جسے سیدھے اور سپاٹ انداز میں یوں بیان کیا جا سکتا ہے۔ اولاً تو یہ کہ ایسی خاتون شعراء جنھیں مرد کی حاکمیت پر سوالیہ نشان لگانا اور ان تمام فکری ڈھانچوں کو توڑنا جو عورت کو محکومیت کے درجے پر متمکن کرتے ہیں زیادہ مرغوب رہا اور ثانیاً ایسی خاتون شعراء جنھوں نے خود سپردگی کی لذت میں رشتوں کے توازن کو برقرار رکھتے ہوئے نسائی فکر واحساس کو شعر کے قالب میں پیش کیا جیسے باز کے پنجوں میں دبے کبوتر کی کراہیں سنائی دے رہی ہوں یا پھر یوں کہ کوئی آہستہ آہستہ کچھ بندشیں توڑ رہا ہو اور اس شکست کی آواز تخلیق میں سنائی دے رہی ہو۔'' (۱۶)

خواتین میں جو شاعرات خصوصی شہرت کی حامل رہی ہیں ان میں ادا جعفری، شفیق فاطمہ شعریٰ، فہمیدہ ریاض، پروین شاکر، کشور ناہید، ساجدہ زیدی، زاہدہ زیدی، زہرہ نگار، نور جہاں ثروت، پروین فنا سید، رفیعہ شبنم عابدی، بلقیس ظفیر الحسن، شاہدہ حسن، عذرا پروین، شائستہ حبیب، عذرا عباس، شہناز نبی، سارا شگفتہ، حمیرا ریاض، شبنم عشائی، رشیدہ عیاں، ترنم ریاض، عشرت آفریں وغیرہ کے نام قابل ذکر ہیں۔ ان شاعرات نے اپنی شاعری کے ذریعے مرد اساس معاشرہ سے بغاوت کا اعلان کر دیا ہے۔ اب وہ ''وفا کی دیوی'' اور ''حیا کی مورت'' کی جگہ ایک نئے پیکر میں ابھر کر سامنے آ رہی ہیں جہاں اپنے تشخص اور اپنے وجدان کا احساس ان پر غالب ہے۔ قمر جہاں کے مطابق:

''ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اک عمر کی وفا شعاری کے تجربے نے جو داغ دیے ہیں وہ اسے کسی صورت فراموش نہیں کر پا رہی ہیں۔ ان کے اندر کی آگ نے ان کے وجود کو ہی نہیں جلایا، ان کے لطیف اور کومل احساسات کو بھی گھائل کیا ہے اور

اس کا ردعمل بسا اوقات بڑا خطرناک ہوا ہے۔"(۱۷)

مندرجہ ذیل کچھ اشعار ان شاعرات کے احساسات کی بہتر ترجمانی کررہے ہیں:

تمہاری خواہش کے توڑ ڈالے ہیں سارے لات و منات ہم نے
اگر ہو فرصت تو کعبۂ دل کا تم بھی آ کر طواف کرنا
نہ کوئی تلمیح و استعارہ، نہ ہے سخن کوئی قند پارہ
کہ زندگی نے سکھا دیا ہے ہمیں ہر اک بات صاف کرنا

رشیدہ عیاں

یہ سب رشتے
کچے رنگوں کے کچے دھاگے ہیں
سب پتھر ہیں
ان کے اوپر چلو تو بھی لہولہان
ان کو سہو تو بھی لہولہان
پر اپنے لیے جینا کیوں ممکن نہیں
میری بنو!
سورج مکھی کی طرح
گھر کے حاکم کی رضا پر
گردن گھماتے گھماتے
میری ریڑھ کی ہڈی چیخ گئی ہے

جاروب کش، کشور ناہید

وہ نفرتوں کو بوسوں کا رنگ دے کر
میرے منہ پر نیلے نیلے داغ ڈال کر
یہ جتانا چاہتا ہے

کہ اسے میرے جسم کو ہر طرح سے استعمال کرنے کا حق ہے

میرے منھ پر طمانچہ مار کر

تمہارے ہاتھوں کی انگلیوں کے نشان

پھولی ہوئی روٹی کی طرح

میرے منھ پر صد رنگ غبارے چھوڑ جاتے ہیں

تم حق والے ہو

تم نے مہر کے عوض حق کی بولی جیتی ہے۔

نیلام گھر — کشور ناہید

اب میں تم سے سب سے نفرت

کرتی ہوں

کیوں کہ تم سب بھی مجھ سے

نفرت کرتے ہو

ایک وقت آئے گا — فرخندہ نسرین حیات

میں وعدہ کی زنجیروں میں اپنی زندگی کی پہلی

صبح سے بندھی ہوئی ہوں

اس کا سرا کس کے ہاتھ میں ہے

میرے ہاتھ کھول دیے جائیں

تو میں اس دنیا کی دیواروں کو اپنے خوابوں

کی لکیروں سے سیاہ کر دوں

اور آسمان کی چھت گرادوں

قہر کی بارش برساؤں

اور اس دنیا کو اپنی ہتھیلی پر بٹھا کر مسل دوں

میری زنجیر کھول دی جائے ــــ عذرا عباس

دشت حالات میں
چشمہ زندگی کی طلب
میں مسافت کے زخموں سے بے حال ہوں
سوچتی ہوں کدھر جاؤں گی
سوچتی ہوں کہ مر جاؤں گی
کاش! کوئی مسیحا ہو، عیسی نفس ہو
پیوست کے صحرا میں ابر کرم بن کے برسے
نئے موسموں، منزلوں رفعتوں کی علامت بنے
مجھے زندگی دے
مجھے میری پہچان دے

وہ ــــ میمونہ روحی

میں پھولوں کی خوشبو کو اپنے گھر میں پھلتے پھولتے دیکھنا
چاہتی ہوں
میں قیدن، اپنی امیدوں کی
آدرشوں کی
پروازوں کی
میں خوشبو بن کر چار چو پھیرے دھرتی پر گرتے رہنا
چاہتی ہوں
میں سچ مچ جینا چاہتی ہوں

خواب کی تعبیر ــــ شائستہ حبیب

میں سچ کہوں گی مگر پھر بھی ہار جاؤں گی
وہ جھوٹ بولے گا اور لاجواب کردے گا

پروین شاکر

مجھے کمرے کی اس کالی کثافت سے ذرا باہر نکالو
دھوپ میں رکھو
ہوائے تازہ میں کھلنے دو
شبنم سے نہانے دو
میرے رگ رگ میں پنہاں ہے کلوروفل کا سرمایہ
اسے ملنے دو سورج کی سنہری گرم کرنوں سے
نمو آسا ذرا ہونے دو مجھ کو اپنی مٹی میں
کہ میں زندہ رہوں گی تازہ کرنوں کے خزانے سے
ہواؤں سے
مجھے کمرے کی تاریکی سے باہر تو نکالو

فوٹو سنتھیس — شہناز نبی

تمہاری طرح میں بھی چاہتوں اور نفرتوں سے
روز ملتی ہوں
تمہاری طرح اک انسان میں بھی ہوں
تمہاری پالتو بلی نہیں میں! جسے بستر میں تم اسے
سلا کر اس کی
خُرخُرے سے بہت محظوظ ہوتے ہو
تمہاری طرح مجھ کو بھی خدا نے — اک وجود اپنا دیا ہے
کسی کم تر خدا کی خلق کردہ کیوں سمجھتے ہو

تمہارا جو خدا ہے وہ ہی میرا بھی خدا ہے
تمہاری وضع کردہ زندگی جیتی رہوں میں
یہ تم کیوں چاہتے ہو؟
مجھے محفوظ رکھنے کا بہانہ مت تراشو— شکریہ
تمہاری طرح اپنی زندگی میں آپ جینا چاہتی ہوں
مجھے جینے کا حق اتنا ہی ہے— جتنا تمہیں ہے

نظم— بلقیس ظفیر الحسن

اردو شاعری میں شاید عورت کے ان دکھ درد اور الم ناک حالات و کیفیات کا اظہار کبھی ممکن نہ ہوتا اگر عورت خود قلم نہ اٹھالیتی اور اپنی اس تحقیر و تذلیل سے پر حالت کا خود اظہار کر کے مزید اذیتوں کو جھیلنے اور مطعون ہونے کی ہمت نہ کر لیتی۔عورت کے اس احساس جبر سے متعلق اور بھی بہت سے اشعار نقل کیے جاسکتے ہیں۔ پروفیسر عتیق اللہ یوں رقمطراز ہیں:

> ''وہ معنی جن سے ہماری حسیتوں کو نیا طرز ملا جن کے حوالے سے ہم نے اپنے عہد کے انسانوں کے داخلی اور خارجی، نفسیاتی اور روحانی مسائل کا مشاہدہ و مطالعہ ایک مختلف نقطہ نگاہ سے کیا اس کا ادراک ہماری شاعرات کو بھی بخوبی ہے۔ایک بے چین روح ہے جو ان کی تخلیقات میں موجزن ہے۔ بنیادی طور پر تخلیق کار ہونے کے ناطے یہ شاعرات حیات و کائنات کے بارے میں اپنا ایک وژن رکھتی ہیں مگر جس معاشرے اور نظام کی بنیاد ہی خامی پر رکھی گئی ہو وہاں ایک آہنگی اور اثبات وجود کا مسئلہ خاصا پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ان شاعرات نے Other self in half پر I the other کو ترجیح دی اور اس نفاق کو غیر منطقی غیر حقیقی اور غیر فطری گردانا جو انسانی رشتوں کے مابین پیدا ہو جاتا یا کر دیا جاتا ہے۔''(۱۸)

اردو ادب میں تانیثیت کی روایت کے حوالے سے مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ رشید جہاں نے اردو ادب میں جس تانیثی فکر و احساس کی داغ بیل ڈالی تھی اردو شعر و ادب ان کے انھیں رہنما خطوط پر چل کر نئے افق کی تلاش میں سرگرداں رہا اور تانیثی فکر کو اردو ادب میں پروان چڑھنے کا موقع دستیاب ہوا۔ اس سمت میں آگے چل کر خواتین فکشن نگار اور شاعرات نے اس کی مزید آبیاری کی اور رنگ و روغن عطا کیا۔ اگر ہم یہ کہیں تو غلط نہ ہوگا کہ تانیثی فکر و احساس فکشن سے زیادہ توانا شاعری میں دیکھنے کو ملتا ہے۔ خصوصاً بیسویں صدی کی شاعرات اپنے احساسات، تجربات و مشاہدات کو لفظوں کا جامہ پہنا رہی ہیں اور رفتہ رفتہ اپنی شناخت کی تلاش میں کوشاں ہیں اور اپنے کو مرد سے الگ ایک اکائی یا وحدت کے روپ میں دیکھنے لگی ہیں اور سب سے اہم بات یہ کہ اب انھیں اپنی ذات اور وجدان پر اتنا بھروسہ و اعتماد ہو گیا ہے کہ وہ شاعری کے نگار خانہ میں اپنی ذات اور وجدان کے حوالے سے اپنی پہچان بنانے میں بڑی حد تک کامیاب ہیں۔

حواشی

۱ مرد ادیبوں کے فکشن میں عورت کا تصور اور کردار، شہناز نبی، ص ۱۴۴

۲ ایضاً، ص ۱۴۴

۳ بحوالہ تحریک نسواں اور اردو ادب، علی احمد فاطمی، ص ۵۷

۴ اردو ادب کو خواتین کی دین، نیلم فرزانہ، ص ۱۵۷

۵ خواتین کی نظموں میں فکر کے اسالیب، عتیق اللہ، ص ۵۶

۶ اردو افسانوں میں عورت کا بدلتا کردار، جیلانی بانو، ص ۲۰

۷ سفید جھوٹ، از منٹو، مجموعہ لذت سنگ، ص ۱۰۴

۸ دستاویز، مرتبہ مجموعہ، لذت سنگ، ص ۱۰۴

۹ اردو ادب کو خواتین کی دین، پیکش، اردو اکاڈمی، دہلی، ص ۱۹۸

۱۰ یادوں کی دھنک جلے، قرۃ العین حیدر، ص ۱۳۶

۱۱ برف باری سے پہلے، شیشے کا گھر، قرۃ العین حیدر، ص ۱۷۵

۱۲ ایضاً، ص ۷۸

۱۳ اردو افسانوں میں عورت کا بدلتا ہوا کردار، جیلانی بانو، ص ۱۹

۱۴ بیسویں صدی میں خواتین کی اردو شاعری، ڈاکٹر قمر جہاں، ص ۲۰۹

۱۵ خواتین کی نظموں میں فکر کے اسالیب، عتیق اللہ، ص ۵۷

۱۶ اردو شاعری کے فکری رویے، کلیم حاذق، ص ۴۳

۱۷ بیسویں صدی میں خواتین کی اردو شاعری، ڈاکٹر قمر جہاں، ص ۲۱۲

۱۸ خواتین کی نظموں میں فکر کے اسالیب، عتیق اللہ، ص ۲۷

اردو فکشن پر تانیثیت کے اثرات
(انگارے سے قبل)

تانیثی نقطۂ نظر سے اردو فکشن پر تانیثیت کے اثرات اولاً نذیر احمد کی تخلیقات میں تلاش کیے جا سکتے ہیں، جنھوں نے اس زمانے میں باقاعدگی کے ساتھ عورتوں کی اصلاح و تربیت اور ان کی زندگی کے کربناک پہلوؤں کو پیش کرنے کا اولین فریضہ انجام دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ نذیر احمد نے اصلاح کے لیے مغربی تعلیم و تہذیب کی تبلیغ کرنے کے بجائے مشرقی طرز کو اپنایا۔ پھر بھی سر سید کی تحریک اور ہندوستانی فضا کے تناظر میں نذیر احمد کے ناولوں نے اہم رول ادا کیا اور ان عورتوں پر شدید اثرات مرتب کیے جو حساس، دور اندیش اور زمانہ شناس تھیں۔ ایسے ماحول اور معاشرے میں جہاں ناول لکھنا تو در کنار پڑھنا تک خلاف شرع سمجھا جاتا رہا ہو، باقاعدہ جنون کی حد تک پڑھنے اور کچھ ہی دنوں کے بعد لکھنے اور پھر چھپنے چھپانے کی طرف راغب ہو گئیں۔

اردو فکشن کے تناظر میں اگر ہم تانیثی رجحان کا جائزہ لیں تو ہمیں یقیناً نذیر احمد کے ناول "مراۃ العروس"، "بنات النعش"، "توبۃ النصوح"، "ابن الوقت"، "فسانۂ مبتلا"، "ایامیٰ" اور "رویائے صادقہ" وغیرہ سے تانیثی نقوش کی نشاندہی ہونے لگتی ہے اور وہ تمام مسائل جو آج بھی ہر سطح پر بکھرے ہوئے ہیں، ان کی اصلاح کی کوششیں ہمیں کہیں نہ کہیں نذیر احمد کے ناولوں سے ہی ملنے لگتی ہیں۔ علی احمد فاطمی کی نظر میں:

"نذیر احمد نے اردو میں پہلی بار ناول کی صنف کو روشناس کرایا اور پہلی بار

مسلمانوں کے متوسط گھرانوں کی روزمرہ کی زندگی، تربیتی مسائل اور بالخصوص عورتوں اور لڑکیوں کے تہذیبی و تعلیمی مسائل پر روشنی ڈالی۔ کسی ناول میں بیوہ کا مسئلہ کسی میں شادی کا مسئلہ اور کسی میں ہنرمندی کے مسئلہ کو بڑے خوبصورت انداز میں پیش کیا اور حد یہ کہ ہریالی کے کردار میں نذیر احمد نے طوائف کو بھی بڑے سلیقے سے پیش کیا۔"(۱)

اس لحاظ سے نذیر احمد کئی اعتبار سے منفرد و ممتاز مقام رکھتے ہیں۔ ہندوستان گیر سطح پر بدلتی ہوئی صورت حال اور ان سے متاثر ہو کر انھوں نے اپنا پہلا ناول براہ راست عورتوں کی اصلاح سے متعلق تخلیق کیا۔ نذیر احمد کا یہ قدم باعث افتخار ہے۔ اس قوم میں جہاں مرد لیڈران بھی عورتوں کا نام لیتے ہوئے ہچکچاتے تھے ایسی صورت میں نذیر احمد نے پہلی بار عورت کے مسائل کی طرف توجہ کی۔ آج کے تانیثی افکار پر مبنی نہ صحیح لیکن تانیثی آثار کے سراغ ہمیں نذیر احمد کے ناولوں سے ہی ملنے لگتے ہیں۔ "مراۃ العروس" کے دیباچے میں نذیر احمد یوں رقمطراز ہیں:

"ہر چند اس ملک میں مستورات کو پڑھانے لکھانے کا رواج نہیں ہے پھر بھی بڑے شہروں میں بعض شریف گھرانوں کی اگر عورتیں "قرآن مجید" کا ترجمہ مذہبی مسائل اور نصائح کے اردو رسالے پڑھ لیا کرتی ہیں۔ ہم مردوں کی دیکھا دیکھی لڑکیوں کو بھی علم کی طرف ایک خاص رغبت ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ ہی مجھ کو یہ معلوم ہوتا تھا کہ نرے مذہبی خیالات بچیوں کی حالت کے لیے مناسب نہیں اور جو مضامین ان کے پیش نظر رہے ہیں ان سے دلوں کو افسردگی ان کی طبیعتوں کو انقباض ان کے ذہنوں کو کند ہوتی ہے تب مجھ کو ایسی کتاب کی جستجو ہوئی جو اخلاق و نصائح سے بھری ہو اور ان کے معاملات میں جو عورتوں کو زندگی میں پیش آتے ہیں اور عورتیں اپنے توہمات، جہالت اور کج روی کی وجہ سے ہمیشہ مبتلائے رنج و مصیبت رہی ہیں ان کے خیالات کی اصلاح اور ان کی

عادات کی تہذیب کرے اور دلچسپ پیرائے میں جس سے ان کا دل نہ اکتائے، طبیعت نہ گھبرائے، مگر تمام کتب خانہ چھان مارا ایسی کتاب کا پتہ نہ ملا تب میں نے اس قصے کا منصوبہ باندھا۔" (۲)

نذیر احمد نے اپنے ناولوں میں عورتوں کی سماجی اہمیت پر زور دیا اور متوسط طبقے کی مسلمان عورتوں کے گوناگوں مسائل کو بیان کرنے اور اس کے خاتمے کی کوشش کی۔ موصوف کے متعلق عام خیال یہ ہے کہ انھوں نے عورت کی تعلیم اور آزادی کا بہت ہی محدود تصور پیش کیا لیکن غور سے اگر دیکھا جائے تو جس زمانے میں انھوں نے یہ ناول لکھا، اس وقت مسلمان متوسط طبقے کی عورتوں کی زندگی بے حد افسوس ناک اور رقت خیز تھی۔ ایسے میں نذیر احمد نے بالخصوص عورتوں کی زندگی کے ہر پہلو کو جس طرح پیش کیا ہے، وہ بے حد ہمت اور حوصلے کا کام ہے۔ انھوں نے اپنے پہلے ناول "مرۃ العروس" میں عورت کو نہ صرف یہ کہ ایک پڑھی لکھی، سمجھدار، سلیقہ منداور ذہانت سے معمور بتایا ہے جو اپنے گھر کو جنت نما بنادیتی ہے بلکہ اس کے فیض سے محلے کی ہم جنس عورتیں بھی سلیقہ شعار بن جاتی ہیں۔ اس ناول میں یہ دکھانے کی کوشش کی گئی ہے کہ اصغری اپنے میاں کو علم کا شوق دلاتی ہے۔ اس میں ہمت پیدا کرتی ہے۔ میاں کی اصلاح کے بعد اصغری سیالکوٹ سے اپنے سسر کے پاس جاتی ہے اور ضعیف العمر سسر کو آرام کا مشورہ دے کر پنشن کے لیے آمادہ کرتی ہے اور ان کی جگہ اپنے بہنوئی محمد عاقل کو ملازمت دلواتی ہے۔ نذیر احمد نے اصغری کو قومی فلاح و بہبود کے کام کرتے ہوئے بھی دکھایا ہے اور اس طرح وہ عورت کی اہمیت کو منوالیتی ہے۔ اس کے بعد "بنات النعش" ہو یا "توبۃ النصوح"، "فسانۂ مبتلا" ہو یا "ایامیٰ" سبھی ناولوں میں نذیر احمد نے عورتوں کے حقوق اور مساوات کی بات کی اور ان کے ساتھ ہونے والی ناانصافیوں کے خلاف آواز بلند کرنا اپنا موضوع بنایا ہے۔ انھوں نے لڑکیوں پر لڑکوں کو ترجیح دینے کی مذمت کی اور عورتوں کو ہر سطح پر بیدار ہونے اور اپنے حقوق سے آشنا ہونے کے لیے بیدار کیا۔

"مراۃ العروس" کی تمہید میں نذیر احمد عورتوں کو ان کی اہمیت کا یوں احساس دلاتے ہیں:

"تم کو قابلیت ہو تو مردوں کو کب تک خیال نہ ہوگا، تم کو لیاقت ہو تو مردوں کو کہاں تک پاس نہ ہوگا۔ مشکل تو یہ ہے کہ تم صرف دال روٹی کو پکا لینے اور پھٹا پرانا سی لینے کو لیاقت سمجھتی ہو پھر جیسی لیاقت ہے ویسی ہی قدر ہے۔" (۳)

چوں کہ نذیر احمد کا مقصد اپنے ناولوں کے ذریعے معاشرے میں عورت کی حیثیت کو بہتر اور خوش آئند بنانا تھا۔ اس لیے ان کے ناولوں سے متاثر ہو کر مذکورہ موضوع پر اردو میں بہت سے ناول لکھے گئے۔ دیگر حساس اور دور اندیش ناول نگاروں نے نہ صرف یہ کہ موضوع کی سطح پر ان کی تقلید کی بلکہ ان کے ناولوں کے طرز کو بھی اپنایا۔ بقول ڈاکٹر زینت الیاس:

"نذیر احمد کی اردو ادب کو دین یہ ہے کہ انھوں نے عورت کو جو تا حال محض تفریح طبع کا ذریعہ سمجھا جاتا تھا، معاشرتی حیثیت دی، ادب میں بھی اس کی حیثیت کو اونچا کیا عورت کو خود اس کی ذمہ داری کا احساس دلایا اور اس سے معاشرے کی اصلاح کا بنیادی کام لیا۔ تا حال عورت معاشرے اور ادب میں آرائش و زیبائش کی چیز سمجھی جاتی تھی۔ نذیر احمد اس کی اس حیثیت کو ختم کرتے ہوئے اس کو ایک فعال حرکی قوت کی حیثیت سے سامنے لائے۔" (۴)

نذیر احمد کے بعد سرشار کے ناولوں میں بھی ہمیں تانیثی رجحان کے عکس دکھائی دیتے ہیں۔ اس عہد کے معاشرے میں ایک عورت کا مرتبہ اور اس کی کم تر حیثیت کا احساس سرشار کی تخلیقات میں ہر سطح پر ہوتا ہے۔ چوں کہ اس وقت عورتوں کی تعلیم کا نہ تو بہت رواج تھا اور نہ کوئی معقول انتظام، اسی لیے سرشار نے تعلیم کو عورتوں کے لیے مشعل راہ بتایا ہے۔ اس زمانے میں وہ عورت تعلیم یافتہ سمجھی جاتی تھی جو "مراۃ العروس" اور "بنات النعش" پڑھ لے لیکن سرشار کی دلی خواہش تھی کہ عورتیں اعلیٰ تعلیم یافتہ ہوں۔ وہ ذہنی اور فکری طور پر مرد کے برابر ہو جو علمی مسائل و مباحث پر مردوں کے ساتھ مساوی سطح پر گفتگو کر سکے۔ وہ مرد کے مشوروں میں برابر کی شریک کار ہو۔ کیونکہ ایک کامیاب اور خوش گوار ازدواجی زندگی کے لیے شوہر کی طرح بیوی کو بھی اعلیٰ تعلیم یافتہ ہونا نہایت ضروری ہے۔ اپنے ان تمام جذبوں

اور خواہشوں کو انھوں نے حسن آرا کے کردار میں سمو دیا ہے۔ وہ حسن آرا کی زبان سے کہلواتے ہیں کہ:

"جو میاں اور بیوی دونوں تعلیم یافتہ ہوں تو خوب ہی مزے سے کٹے — ہاں مورکھ عورتیں چاہے اس کی فکر نہ کریں مگر ہمیں تو شاق گذرے، لطف یہ ہے کہ میاں کتاب پڑھ رہے ہیں، بیوی مزے سے سن رہی ہیں، بیوی نے پڑھا بھی، میاں کو بتایا بھی، اخلاقی بحث ہو رہی ہے کبھی شعر و شاعری کا چرچا ہے یہ ان کو صلاح نیک دیں وہ ان کو مشورہ دیں ان پڑھ لاکھ ذکی ہو پھر بھی جاہل" (۵)

اس خواہش کی تکمیل کے لیے آگے چل کر حسن آرا عورتوں کے لیے مدرسہ کھولنا چاہتی ہے اور اس کے لیے وہ لکچر لکھتی ہے اور آزاد سے کہتی ہے:

"ہماری دلی آرزو ہے کہ ہم یہاں مدرسۂ نسواں قائم کریں، یہاں ہندوؤں کی بستی ہے، میں نے ایک لکچر لکھا ہے۔ میاں آزاد اگر صلاح دے دیں تو میں کسی دن یہاں کے شریفوں کو جمع کر کے لکچر دوں۔ شاید کسی کے دل پر اثر کرے اور کوئی نتیجہ نکلے۔" (۶)

مصنف نے حسن آرا کو علمی گفتگو میں بھی حصہ لیتے اور بڑے منطقی دلائل کے ساتھ بحث کرتے ہوئے دکھایا ہے۔ وہ شادی اور شوہر کے انتخاب کے سلسلے میں اپنے خیالات کو ترجیح دیتی ہے۔ یہاں تک کہ وہ شادی سے قبل شوہر کو دیکھنا اور پسند کرنا چاہتی ہے، حسن آرا کے یہ اقدام اس وقت کے معاشرے کے لیے ناقابل قبول تھے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب شریف خاندان کی عورتوں کی آواز بھی باہر نہیں سنی جا سکتی تھی اور حسن آرا کا تعلق لکھنؤ کے ایک اعلیٰ شریف خاندان سے تھا۔ لیکن ان ناولوں کی اشاعت سے رفتہ رفتہ اس وقت کا سماج کافی حد تک تبدیل ہونے لگا تھا۔ اس سلسلے میں حسن آرا کہتی ہے:

"یہاں ہندوؤں کی بستی زیادہ ہے۔ اس لیے کہ مسلم معاشرے میں تو مردوں کے لیے بھی جدید تعلیم معیوب تھی۔ اس لیے عورتوں کے لیے مدرسہ قائم کر کے

ان کو نئی طرح کی تعلیم دینا ممکن نہیں تھا۔ اس کے مقابلے میں ہندوؤں میں یہ وحشت کم تھی، اس لیے کہ ہندو معاشرے میں اصلاحی تحریکیں شروع ہو چکی تھیں اور ان کا کچھ نہ کچھ اثر ہو رہا تھا۔" (۷)

اس لیے سرشار مرد اور عورت دونوں میں تعلیم کو مقبولِ عام بنانا چاہتے تھے۔ اسلام اور ہندو دھرم دونوں کی رو سے تعلیم نسواں کو جائز مانتے تھے۔ اس کا جواز پیش کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

"اگر شرع محمدی کی رو سے عورتوں کی تعلیم ناجائز ہوتی تو اہلِ اسلام کی وہ عورتیں جو مقدسہ سمجھی جاتی رہیں۔ جو واقع میں اس لائق تھیں کہ ان کے نقش قدم پر چلے اور ان کو دستور العمل بنائے، علم و فضل سے ضرور محروم رہتیں۔ ظاہر ہے کہ علم کے بغیر شرع محمدی مرد ہو یا عورت بخوبی سمجھ نہیں سکتا اور جب تک نہ سمجھے گا ضرور ناقص العقل رہے گا۔ پس دین کو ترقی دینے کے لیے لازم آیا کہ ذکور ہی نہیں اناث بھی تعلیم پائیں۔ شرع کی رو سے جواز ظاہر ہے۔" (۸)

غرض کہ سرشار نے نہ صرف مدرسہ نسواں قائم کیا، بلکہ مس کلیر سا اور مس سٹیڈا کے ذریعے اصلاح نسواں کے ساتھ ساتھ عورتوں کے لیے ایک کالج قائم کرنے کی تجویز بھی رکھی جس کے ذریعے ہر طبقے کی عورتوں کو تعلیمی سہولتیں مہیا کرائی جا سکیں۔

سرشار نے بیوہ کے مسئلے کو "فسانۂ آزاد" میں اور پھر "کامنی" میں اس سے بھی زیادہ کھل کر پیش کیا ہے۔ اس زمانے میں بیوہ کو دوسری شادی کی اجازت نہیں تھی۔ لڑکیوں کی شادی بچپن ہی میں ہو جاتی تھی اور وہ اپنی پہاڑ سی زندگی اور جوانی بیوگی کی حالت میں گزارنے پر مجبور تھیں۔ خاص طور سے ہندو بیوہ کی جس قدر اذیت ناک زندگی تھی، سرشار کو اس کا پورا پورا احساس تھا۔ انھوں نے ایسے رسوم کی سخت مذمت کی جن کی وجہ سے بیوہ کو سخت تکلیف دی جاتی تھی۔ انھوں نے بیوہ کی دوسری شادی کی زبردست حمایت کی جس کو اس زمانے میں گناہ سمجھا جاتا تھا۔

شرر نے بھی اپنے ناولوں میں تعلیم نسواں کی پرزور حمایت کی ہے۔ وہ تعلیم کو عورت اور مرد دونوں کے لیے بہت ضروری سمجھتے تھے۔ دیگر ناول نگاروں کی بہ نسبت ان کے یہاں تعلیم نسواں کا تصور خاصا ترقی پسند اور روشن خیال ہے۔ وہ نہ صرف یہ کہ عورتوں کے لیے گھریلو تعلیم کی وکالت کرتے ہیں بلکہ اس کے لیے جدید تعلیم کی بھی حمایت کرتے ہیں۔ اپنے ناول ''حسن کے ڈاکو'' کی ہیروئن ''مہ لقا'' کا تعارف وہ یوں کراتے ہیں:

> ''مکتب سے اٹھتے ہی ایک ہوشیار قابل لیڈی ڈاکٹر کے سپرد کردی گئی۔ مس منٹن نے اسے اتنی انگریزی سکھادی کہ خوب اچھی طرح پڑھ لیتی ہے اور بولتی تو اس روانی اور خوبی کے ساتھ ہے کہ کالج کا کوئی لڑکا اس کے سامنے زبان نہیں کھول سکتا۔'' (۹)

انگریزی تعلیم کی اس عہد کے معاشرے میں سخت مخالفت کی جاتی تھی اس لیے شرر نے اپنے ناول ''طاہرہ'' میں یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ ناول کا کردار ''طاہرہ'' انگریزی پڑھی ہوئی ہے، اس لیے اس کا منگیتر جو بہت مذہبی ہے اس سے شادی سے انکار کردیتا ہے۔ فرنگی محل کے علما بھی اس حق میں ہیں کہ انگریزی پڑھی ہوئی لڑکی سے شادی جائز نہیں ہے اس لیے ولی اللہ مصر وعرب چلا جاتا ہے اور وہاں جاکر اسے علما سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انگریزی پڑھی مسلمان لڑکی ہی سے نہیں بلکہ اہلِ کتاب سے بھی مسلمانوں کی شادی جائز ہے۔ (۱۰)

شرر نے ابتدا ہی سے اپنے ناولوں میں پردے کی سخت گیری کے خلاف آواز اٹھائی اور ایسے ایسے واقعات بیان کیے، جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عورتوں کی ترقی کی راہ میں پردے کی رسم کس قدر حائل تھی۔ اپنے ناول ''مینا بازار'' میں انھوں نے پردے کی سخت مخالفت کی ہے۔ ناول ''بدر النسا کی مصیبت'' کا مرکزی موضوع بھی یہی ہے۔ اس ناول کی غرض وغایت بیان کرتے ہوئے شرر لکھتے ہیں:

> ''تیس برس ہوئے یہ چھوٹا ناول پہلے پہل ایک مضمون کی حیثیت سے حیدر آباد

> کے رسالے ''تعلیم نسواں'' میں شائع کیا گیا تھا اور غرض یہ تھا کہ رسالہ مذکور کے لائق ایڈیٹر مولوی محب حسین صاحب کو ان کی بیش بہا اغراض یعنی مروجہ پردے کی مخالفت میں مدد دی جائے۔'' (۱۱)

اس زمانے میں پردے کے حامیوں کا ماننا تھا کہ پردے کی رسم اس بات کی علامت ہے کہ مسلمان اپنی عورتوں کی قدر کرتے ہیں۔ اس کی عزت و عفت کی حفاظت کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں شرر نے ''بدر النسا'' کے دیباچے میں سنجیدہ جواب دیا ہے اور اس وقت انھوں نے بالواسطہ طور پر عورت کو کموڈٹی Commodity ماننے پر سخت اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

> ''جس طرح کسی بڑے موتی یا ہیرے کو آپ سرمایۂ ناز سمجھ کر صندوق میں مقفل کرتے ہیں۔ اسی طرح چاہتے ہیں کہ عورتوں کو بھی مایۂ عزت قرار دے کر ڈبیا میں بند کرلیں۔ خلاصہ یہ کہ عورت ہے تو بڑی قابل قدر چیز مگر اس کا شمار غیر ذی روح اشیا میں ہوتا ہے۔'' (۱۲)

شرر نے اپنے دوسرے ناول ''مینا بازار'' میں بھی پردے کی شدید مخالفت کی ہے:

> ''پردے میں رہنے والی عورتیں جو دنیا و مافیہا سے بے خبر ہیں اور قیدیوں کی طرح اپنے گھروں میں دبی کچلی پڑی رہتی ہیں ایک دوسرے سے ملیں جلیں۔ زمانے اور حالات سے واقف ہوں۔'' (۱۳)

شرر کے بعد متعدد ناول نگاروں نے اس موضوع کو اپنے ناولوں میں برتنا شروع کردیا۔ ان سے قبل کسی نے بھی یہ جرأت نہیں کی تھی۔ شرر بنیادی طور پر مذہبی آدمی تھے۔ مذہب کا انھوں نے گہرا مطالعہ کیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اپنے ناولوں میں پردہ کی مخالفت مذہبی نقطۂ نظر سے کی اور قرآن و حدیث سے اس پردے کو غلط قرار دیا جو اس زمانے میں مسلمانوں میں رائج تھا۔

شرر نے اپنے ناول ''دلچسپ'' میں بیوہ کی شادی کی پرزور حمایت کی ہے۔ انھوں

نے اپنے ناول میں صاف صاف کہا ہے کہ اسلام میں بیوہ کو دوسری شادی کی اجازت ہی نہیں، بلکہ اس کو اسی طرح کا حق حاصل ہے، جس طرح مرد کو حاصل ہے۔

راشد الخیری نے بھی اپنی تخلیقات میں عورت پر سماج میں جن مظالم اور ناانصافیوں کو روا رکھا جاتا تھا اس کی دردناک عکاسی کی ہے اور اس کا رقت خیز بیان اس طرح کیا کہ ان کو ''مصورِ غم'' کہا جانے لگا۔ بقول صغرا مہدی:

> ''راشد الخیری بھی اس پردے کے مخالف ہیں جو ہندوستان کے مسلمانوں میں رائج تھا اور مسلمانوں کو یہ گمان تھا کہ اسلام میں اس قسم کے پردے کا حکم ہے یعنی عورت گھر کی چہار دیواری میں گھٹ کر مرجائے۔ اس کا پور بھی کوئی نہ دیکھے نہ آواز سنے۔ مگر اس کے ساتھ وہ بے پردگی کے بھی قائل نہیں ہیں کہ عورتیں کھلے منہ مردوں کے ساتھ گھومیں۔ جلسے جلوس میں جائیں۔ وہ ان مغرب زدہ لوگوں کے خلاف ہیں جو سرے سے پردے کو مسلمان گھرانوں سے اٹھا دینا چاہتے ہیں مگر وہ اندازہ کر رہے تھے کہ وہ بھلے ہی اس کے مخالف ہوں مگر دھیرے دھیرے پردہ ختم ہو جائے گا۔ اپنے ناول ''بنت الوقت'' میں کہتے ہیں، یہ جوہر (پردہ) جس نے مسلمانوں کی اچھی بری لاج، تھوڑا بہت بھرم رکھ لیا تھا مسلمانوں سے وداع ہو رہا ہے۔ اک روز ایسا آئے گا کہ پردے کی خوبی سے تاریخ اسلام قطعی محروم ہوگی۔'' (۱۴)

علامہ راشد الخیری نے اپنے ناولوں میں زیادہ تر عورتوں کی تعلیم پر زور دیا ہے۔ مگر اس تعلیم کو زیادہ فوقیت دی ہے جو گھر کے احاطے میں ہو۔ انھوں نے اپنے کئی ناولوں میں مغربی تعلیم کے غلط اثرات کی وضاحت کی ہے۔ اپنے ناول ''صبح زندگی'' کے ایک کردار استانی جی کے ذریعے اس خیال کو واضح کیا ہے کہ:

> ''میں نہیں چاہتی کہ لڑکیاں لکیر کی فقیر بنی رہیں، زمانے کا رخ دیکھ کر کام کرو۔ نہ ایسا کہ دوسروں کی ریس میں اپنی اصلیت بھول جاؤ۔'' (۱۵)

راشد الخیری کا ناول ''شامِ زندگی'' عورتوں کی تعلیم کے موضوع پر لکھا گیا ہے۔ اس ناول میں انھوں نے اس بات پر زور دیا ہے کہ سماج کو بہتر بنانے کے لیے سب سے پہلے عورتوں کی بہتر تعلیم و تربیت کا انتظام کیا جانا چاہیے۔ ان کا ماننا تھا کہ تعلیم نسواں وقت کا ایک اہم تقاضا ہے۔ اس لیے مسلمان عورتیں جو تعلیم یافتہ ہیں انھیں اپنی جاہل بہنوں کے لیے مدرسۂ نسواں قائم کرنا چاہیے اور انھیں مشنری کی تعلیم سے بچانا چاہیے کیوں کہ وہ لوگ لڑکیوں کو ان کے مذہب و تہذیب سے بیگانہ کر رہی ہیں۔

مرد ادیبوں کے علاوہ فکشن نگار خواتین نے بھی اپنی تخلیقات کے ذریعے عورتوں کی پست حالت کو بے نقاب کیا ہے۔ اکبری بیگم جو والدہ افضل علی کے نام سے ادبی دنیا میں مشہور و مقبول ہوئیں ان کا ناول ''گدڑی کا لال'' ۱۹۰۷ میں لکھا گیا جس کا موضوع بھی اگرچہ تعلیم نسواں، تحریک نسواں، اصلاح اخلاق و معاشرت ہے لیکن اس میں متوسط طبقے کے بجائے اعلیٰ طبقے کی زندگی کو پیش کیا گیا ہے۔ اس ناول کا ایک اہم پہلو روایتی پردے کی مخالفت اور مخلوط طریقۂ تعلیم کے نظم و ضبط کا تصور بھی ہے جس سے اس زمانے کے روشن خیال اور تعلیم یافتہ طبقے کے ذہنی رویوں کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ یہ دونوں ہی پہلو ایسے تھے جن میں کامیابی مردوں کی حمایت کے بغیر ممکن نہیں تھی۔ اسی لیے مصنفہ نے ناول میں ''حسن رضا'' کا کردار تخلیق کیا جو تعلیم نسواں، آزادیِ نسواں کا پر جوش اور سرگرم حامی ہے۔ اس ناول کا مرکزی کردار ثریا جبیں اگرچہ مثالی کردار ہے لیکن اس کی تخلیق میں عورت کی عزت نفس، خودداری اور تعلیم و ترقی کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ وہ نئے عہد کی ایسی سلیقہ مند لڑکی ہے جو مصوری اور موسیقی سے بھی شغف رکھتی ہے۔ صغرا مہدی ''ثریا'' کی روشن خیالی کی یوں وضاحت کرتی ہیں:

> ''ثریا جبیں جو تعلیم یافتہ لڑکی ہے وہ شادی کے موضوع پر کھل کر بات چیت کرتی ہے اور یہ بتاتی ہے کہ وہ کس قسم کے شوہر کو پسند کرتی ہے۔'' (۱۶)

محمدی بیگم، ایڈیٹر ''تہذیب نسواں'' نے تین ناول ''صفیہ بیگم'' (۱۹۱۳) ''سگھڑ

بیٹی'' اور ''شریف بیٹی'' تصنیف کیں۔ صغریٰ ہمایوں مرزا کا ناول ''سرگزشت ہاجرہ'' (۱۹۲۶) بھی اسی دور کی یادگار ہے اور آپ بیتی کے انداز میں ایک مظلوم لڑکی کی داستان ہے۔ عباسی بیگم (والدہ حجاب امتیاز) کا ناول ''زہرا بیگم'' (۱۹۳۵) کا موضوع کم سنی کی شادی کے مضر اثرات اور عورت کی روایتی وفاداری پر لکھا گیا ہے۔ ہمارے سماج کا یہ کیا مذاق ہے کہ شوہر ہر طرح کا ظلم روا رکھتا ہے لیکن پھر بھی بیوی شوہر کی محبت کا دم بھرتی ہے۔ عباسی بیگم نے سماج کے اسی پہلو کو طنز و تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔

اس زمانے کا ایک اہم نام نذر سجاد (اہلیہ سجاد حیدر یلدرم) کا ہے جو شادی سے قبل نذر زہرا کے نام سے افسانے اور مضامین لکھا کرتی تھیں منذر سجاد تعلیم یافتہ، روشن خیال ترقی پسند خاتون تھیں۔ انھوں نے چھ ناول ''حرماں نصیب''، ''اختر النسا بیگم''، ''آہ مظلوماں''، ''نجمہ''، ''جاں باز'' اور ''ثریا'' تصنیف کیے۔ اگرچہ ان کے ناولوں میں اعلیٰ متوسط طبقے کی تہذیب و معاشرت، افکار و اقدار اور مسائل کی آئینہ داری کی گئی ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی ان میں عام عورت کے دل کی دھڑکنیں بھی سنی جا سکتی ہیں جو ہر جگہ درد و کرب سے کراہتی ہوئی نظر آتی ہیں۔ عورت کی تعلیم و تربیت کا معاملہ ہو یا شادی بیاہ کا یا دیگر معاملات زندگی ہوں ہر جگہ مذہب اور سماج اس کی راہ کا پتھر بنا ہوا ہے۔ نذر سجاد نے اپنے ناولوں میں جہاں مذہب اور سماج کے ٹھیکیداروں کے خلاف آواز بلند کی ہے اور شادی کے وقت لڑکی کی رضامندی کو ضروری قرار دیا ہے وہیں انھوں نے اپنے ناول میں اختر النسا بیگم جیسا کردار بھی پیش کیا ہے جو خود اعتمادی، خود کفالتی اور جد و جہد کی علامت ہے۔ وہ اپنی ذاتی لیاقت کی بنا پر ترقی کے منازل طے کرتی ہوئی انسپکٹر آف اسکول کے عہدے تک پہنچ جاتی ہے۔ بقول صالحہ عابد حسین:

> ''ان کے ناول ہم دیکھتے ہیں کہ سیدھے سادھے پلاٹ اور سیدھے سادے کرداروں سے مزین ہوتے ہیں۔ کہانی کے پیرائے میں عورتوں کی گھریلو زندگی کی نقشہ کشی اور اس وقت کی عورت کی سماجی اور معاشی حالت، اس کا مذہبی

احساس، اخلاقی قدروں کا پاس، صبر و برداشت، ایثار و نفس اور محبت کے وسیع اور گہرے جذبے کو ابھار کر لوگوں کو اس سے ہمدردی پیدا کرانا ہی مقصد ہوتا تھا۔ خیالات کی الجھنیں، ذہنی معمے، پلاٹ کی پیچیدگی وغیرہ سے مبرا ہونے پر بھی ناول اس دور کی مڈل کلاس کی زندگی کی بڑی حد تک صحیح عکاسی کرتے ہیں۔ ناولوں کا رہن سہن، بات چیت رسم و رواج زیادہ تر اپنے ارد گرد کے ماحول ہی سے لیا جاتا ہے۔ مگر اصلاحی پہلو بھی پیش نظر رہتا تھا۔ سماج اور مذہب کے نام پر کی گئی ناانصافیوں کی طرف اس کے ٹھیکیداروں کو للکارنا اور ہمدردوں کو متوجہ کرنا ان ناولوں کی مصنفہ کا مقصد تھا۔'' (۱۷)

نذر سجاد نے اپنے ناولوں کے ذریعے عصری زندگی کے پس منظر میں عورت کے مسائل، اس کے حقیقی جذبات و نفسیات اور خوابوں کی آئینہ داری کی۔ اس سلسلے میں صغرا مہدی نے بالکل درست لکھا ہے کہ:

''نذر سجاد حیدر کے پہلے ناول ''اختر النسا'' کی ہیروئن کی شادی اس کی مرضی کے بغیر طے کر دی جاتی ہے اور وہ شوہر اور سسرال والوں کے ظلم و ستم کا شکار ہو جاتی ہے۔ نذر سجاد حیدر نے اپنے ناولوں میں براہِ راست لڑکی کی شادی میں اس کی مرضی اور مناسب موضوع شادی کی وکالت نہیں کی ہے۔ مگر انھوں نے اپنے ناولوں میں جس قسم کی فضا دکھائی ہے اور جس طبقے کی عکاسی کی ہے اس میں خواتین گھٹے ہوئے ماحول کے بجائے بدلتے ہوئے معاشرے میں آزاد فضا میں سانس لیتی ہے۔ مرد اور عورت ایک دوسرے سے ملتے ہیں اور اپنی پسند کی شادی کرتے دکھائے گئے ہیں۔ یہ طبقہ وہ اعلیٰ متوسط طبقہ تھا، جس نے انگریزی تہذیب و تمدن کا اثر قبول کرنا شروع کر دیا تھا۔'' (۱۸)

نذر سجاد حیدر نے براہِ راست اپنے ناولوں میں عورتوں پر عائد پردے کی مخالفت تو نہیں کی لیکن عورتوں کو مردوں سے آزادانہ طور پر ملتے جلتے ضرور دکھایا ہے۔ بقول

صغرا مہدی:

''حرماں نصیب کی ہیروئن پردہ نہیں کرتی، اپنے ناول ''ثریا'' میں لکھتی ہیں۔ کلکٹر صاحب بہادر نے پہلی بیگم صاحبہ کی طرح ثریا جبیں کو بالکل پردہ نہیں کرایا تھا، وہ مثل یوروپین لیڈیوں کے سوسائٹی میں داخل تھیں۔ بیگم قمرالزماں بھی سندر لال ستیش چندر کلکٹر صاحب قمرالزماں اور مکھرجی کے سامنے ہوتی تھیں۔''(۱۹)

مزاح نگار عظیم بیگ چغتائی نے اپنے ناول ''شریر بیوی'' میں پردے کی سختی کا عبرتناک انجام دکھایا ہے اور عورتوں کو چہار دیواری میں قید رکھنے اور مردوں کا ماتحت بنانے کی مذمت کی ہے۔ ان کے مطابق نظر کا پردہ ضروری ہے۔ عورت کو باہری دنیا سے علیحدہ رکھنے کا نام پردہ نہیں ہے۔ انھوں نے میاں بیوی کے درمیان ذہنی و جسمانی ہم آہنگی دکھانے کی کوشش کی ہے۔ عظیم بیگ چغتائی چوں کہ اردو فکشن کی ابتدائی تانیثی مسیحا عصمت چغتائی کے بھائی تھے اس لحاظ سے ان کے اندر عورتوں کے تئیں مساوات، عورتوں کے حقوق یا ان پر جبر و استحصال کے خلاف آواز اٹھانا اور عورتوں کو مردوں سے نیچا دکھانا یا تسلیم کرنا وغیرہ جیسے نظریات کا در آنا لازمی تھا۔ حاجی احسن وحشی بلگرامی اشک حسرت کے مطابق:

''خدا نے کہیں یہ حکم نہیں دیا کہ عورتیں چار دیواری میں بند رکھی جائیں یہ سب مردوں کے ڈھکوسلے ہیں۔''(۲۰)

مرزا رسوا نے بھی اپنے ناولوں کے ذریعے عورت کے نت نئے مسائل کو اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے۔ ''اکبری بیگم'' میں پردہ کا مسئلہ ہو یا ''امراؤ جان ادا'' میں طوائف کا مسئلہ ہو یا ان کے دیگر ناول میں عورت کے دوسرے مسائل ہوں، چوں کہ رسوا کا زمانہ انیسویں صدی کے ربع آخر کا زمانہ تھا، ہندوستان میں نئی تہذیب کا اثر تیزی سے ہو رہا تھا اور رسوا کی یہ دلی خواہش تھی کہ اس معاشرے میں عورت کی حیثیت میں بھی تبدیلی آنا

ضروری ہے اس لیے مرزا رسوا نے اپنے ناول ''اختری بیگم'' میں ایک عورت کو ملازمت کرتے اور خود کفیل دکھایا ہے۔ وہ اپنی اور اپنی ماں کا بار خود اٹھاتی ہے۔ ''شریف زادہ'' میں بھی انھوں نے ہیرو کی بیوی کو سلائی کر کے مالی طور پر میاں کا ہاتھ بٹاتے دکھایا ہے۔ رسوا کے یہاں دھندلا سا ہی مگر عورت کا وہ تصور ابھرتا ہے جس میں زندگی کی جدوجہد میں وہ مرد کے برابر کی شریک ہے۔ لیکن رسوا عورتوں کو ملازمت کرنے کی اجازت اس وقت دیتے ہیں، جب ان کا کوئی کفیل نہ ہو اور ملازمت سے گھریلو زندگی کے نظم و ضبط پر کوئی اثر نہ پڑے۔ ''اختری بیگم'' کی ''ہرمزی'' صرف اسی لیے نوکری کرتی ہے کہ اس کا اور اس کی بوڑھی ماں کا کوئی سہارا نہیں ہے۔ یہاں یہ بات صاف واضح ہو جاتی ہے کہ وہ عورت کے لیے دفاتر کی ملازمت کو مناسب نہیں سمجھتے۔ ان کے نزدیک معلّمی کا باعزت پیشہ اس کے لیے زیادہ موزوں ہے۔ بقول فہمیدہ کبیر:

> ''وہ عورتوں کی ملازمت کے مغربی تصور کے سخت مخالف ہیں جس کے تحت میاں اور بیوی دونوں آزاد، خود مختار اور خود کفیل ہوتے ہیں، اس سے گھریلو نظام میں جو انتشار پیدا ہو سکتا ہے اس کے متعلق ''شریف زادہ'' میں تفصیلی بحث کی ہے۔ ان کے خیالات کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک شادی شدہ عورت کی ذمہ داریاں ایک غیر شادی شدہ لڑکی کے مقابلے میں دو چند ہو جاتی ہیں۔ خانہ داری اور شوہر اور بچوں کی نگہداشت سے متعلق اس کے جو فرائض ہیں وہ ملازمت کی بہ نسبت زیادہ اہم ہیں ان سے عہدہ برآ ہونا اس کی زندگی کا اہم ترین مقصد ہے۔ ملازمت اس مقصد کی تکمیل میں حارج ہو سکتی ہے۔ اب رہا پیسے کمانے کا سوال وہ بھی ایک بیوی کا فرض ہے اور کما سکتی ہے۔ لیکن نوکری کر کے نہیں بلکہ اپنی ہنر مندی سے۔ اس کی مثال میں انھوں نے عابد حسین کی بیوی کا کردار پیش کیا ہے جو مفلسی کے زمانے میں اپنے شوہر کے ساتھ محبت و شفقت میں برابر کی شریک رہتی ہے۔ میاں نوکری تلاش کرتے ہیں وہ سلائی کر کے پیسا پیدا

کرتی ہے۔ اپنی کفایت شعاری، نیک نیتی اور محنت کے نتیجے میں وہ بہت جلد
مفلسی سے نجات حاصل کر لیتی ہے۔"(۲۱)

مندرجۂ بالا اقتباس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ رسوا عورتوں کی تعلیم، پردہ گو کہ دیگر مسائل کی عکاسی تو کرتے ہیں اور اس سے ہمدردی کا اظہار بھی کرتے ہیں لیکن تانیثی نقطۂ نظر سے اگر ہم رسوا کے افکار کا جائزہ لیں تو یہ حقیقت آشکار ہوتی ہے کہ رسوا کا عورت کے تئیں نظریہ روشن خیال ہوتے ہوئے بھی دقیانوسی ہے۔ یعنی کہ خوشگوار زندگی کی تعمیر کے لیے دونوں کو لازم وملزوم قرار دیتے ہوئے بھی دونوں کے فرائض کو الگ الگ خانوں میں بانٹ دیتے ہیں۔ ان کے اس خیال کی وضاحت یوں ہوتی ہے:

"مرد کا فرض ہے منزل کے لیے ضروریات کا مہیا کرنا، عورت کا فرض ہے منزل کی اندرونی حالت کو درست رکھنا۔ یہ دونوں فرض ان دونوں لفظوں سے اچھی طرح تعبیر کیے جاسکتے ہیں۔ "مرد کا فرض کمائی عورت کا فرض گرہستی" ان دونوں میں سے جس نے اپنا فرض ادا نہیں کیا وہ خدا کا بھی گناہگار ہے اور نظام معاشرت کا بھی اور اس گناہ کی دنیا میں یہ سزا ہونی چاہیے کہ ایسے مرد یا عورت کے حقوق منزل ضبط کر لیے جائیں۔ نکھٹو میاں شوہریت کی لیاقت نہیں رکھتا اور پھوہڑ عورت اس قابل نہیں کہ وہ کسی شریف کی بیوی ہو سکے۔"(۲۲)

یعنی شوہر کی مکمل اطاعت وفرماں برداری رسوا کے نزدیک ایک عورت کے کردار کی بنیادی صفات ہیں۔ ان کے مطابق باہمی خلوص کا دارومدار ایک دوسرے کے اعتماد پر منحصر ہے۔

تانیثی تناظر میں اگر ہم پریم چند اور ان کی تخلیقات کا جائزہ لیں تو اندازہ ہوتا ہے کہ دیگر مصنفین کے مقابلے میں پریم چند کا ذہن زیادہ وسیع تھا۔ پریم چند نے ہندوستانی سماج میں عورتوں کی حیثیت کا بڑا عمیق مطالعہ کیا تھا۔ عورت اس زمانے تک ایک دبی اور کچلی ہوئی مخلوق کی حیثیت رکھتی تھی۔ اس پر شوہر کا رعب ودبدبہ اس قدر حاوی تھا کہ اس کی اپنی

کوئی انفرادی حیثیت نہیں تھی۔ مردمرکوز معاشرے میں اس کے اپنے مسائل کی کوئی وقعت نہیں تھی۔ وہ صرف شوہر کے لیے زندہ تھی۔ اس کے بچوں کی پرورش اور اس کا دل بہلانا ہی عورت کا فرض اولین تصور کیا جاتا تھا۔ خاندانی و سماجی مسائل میں اس کی رائے کی کوئی اہمیت نہ تھی۔ جہیز کی بدترین رسم اس کو بوڑھے اور بدکار مردوں سے شادی کرنے پر مجبور کرتی تھی۔ شادی میں لڑکی کی رائے کا کوئی دخل نہیں تھا۔ بے جوڑ شادیوں نے عورتوں کی خوشیوں کا گلا گھونٹ کر رکھ دیا تھا۔ شوہر کی لاش کے ساتھ زندہ جل جانا اس کے لیے ایک معمولی بات تھی۔ کیونکہ ستی ہو جانا شوہر کی موت کے بعد کی دردناک زندگی، زندہ جل جانے کی وقتی تکلیف سے زیادہ اندوہ ناک اور کرب انگیز تھی۔ بیوہ ہونے کے بعد شادی نہیں کر سکتی تھی۔ ایسی حالت میں شوہر کے مرنے کے بعد اس کی جائداد یا ملکیت میں اس کا کوئی حق نہیں تھا۔ پریم چند نے ایک حساس اور صاحب دل فنکار کی حیثیت سے ان سب چیزوں کو دیکھا اور ان تمام مسائل پر ناول اور افسانے لکھے۔ ان کا خیال تھا کہ جب تک عورت کو معاشی آزادی نہیں ملے گی تب تک وہ شوہر کی دست نگر اور محتاج رہے گی۔ سردار جعفری نے لکھا ہے کہ:

> ''عورت ابھی تک معاشی اور سیاسی آزادی کے میدان میں نہیں اتری تھی۔ کیوں کہ اس میدان میں اترنے سے پہلے اس کا جسمانی طور پر جنم لینا ضروری تھا۔ اور ترقی پسندی کے ابتدائی دور میں وہ جنم لے رہی تھی۔ یہ مزدوروں کے بعد دنیا کی سب سے مظلوم مخلوق ہے۔ جو دہرے مظالم کا شکار رہی ہے ایک طرف معاشی مظالم دوسرے جنسی مظالم جنھیں مردوں کی برتری کے جھوٹے تصور کی بنیاد پر روا رکھا گیا ہے۔'' (۲۳)

اس میں شک نہیں کہ مذہب، اخلاقیات اور دوسرے سہارے لے کر مردوں نے عورتوں پر اپنی برتری کو مسلط کیا۔ شادی کو ''کنیا دان'' کا نام اسی لیے دیا گیا کہ مرد کا اس پر ہمیشہ حق رہے۔ ویدوں اور شاستروں میں بھی مرد کو عقلمند اور برتر اسی لیے ثابت کیا گیا کہ

عورتیں کبھی مساوات کی طلب گار نہ ہوں۔ اس سمت میں بعض سماجی و اصلاحی تحریکوں نے عورتوں کی اہمیت اور اس کے مسائل پر توجہ مرکوز کی۔ اس کے بعد تحریک آزادی اور ترقی پسند تحریک نے بھی عورتوں کو برابر کا درجہ دینے اور ان کے دگرگوں حالات کو تبدیل کرنے کی کوشش کی۔ پریم چند کسی نہ کسی صورت میں ان تمام تحریکوں سے وابستہ تھے۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے بیواؤں کی شادی کی حمایت اور ستی جیسی منحوس رسم کی شدید مخالفت کی۔ فہمیدہ کبیر لکھتی ہیں:

"پریم چند شعوری طور پر اپنے دور کی تمام تر تحریکوں سے خواہ وہ سیاسی ہوں یا معاشرتی متاثر ہیں۔ لیکن سب سے زیادہ اثر انھوں نے آریہ سماج سے قبول کیا۔ خاص طور سے عورتوں کی سماجی اصلاح کے متعلق ان کے نظریات پر آریہ سماج تصورات کی گہری چھاپ ہے۔ ان کے ناولوں میں روحانیت کا عنصر بھی اس تحریک کے اہم رکن سوامی دویکانند کی تعلیمات سے اثر پذیری کا نتیجہ ہے۔" (۴۴)

پریم چند ایک ترقی پسند ادیب تھے اور ایک ایسے نظام کے خواہشمند تھے جہاں مساوات، انسانیت، شرافت اور انصاف ہو۔ یہی وجہ ہے کہ وہ سماج کے ہر طبقے کو زندگی کی جدوجہد میں برابر کا شریک کار دیکھنا چاہتے تھے۔ اس کے لیے ضروری تھا کہ عورت پہلے خود کفیل بنے۔ وہ معاشی حیثیت سے جب تک مرد کی محتاج رہے گی نہ خود اپنے لیے کچھ کر سکے گی اور نہ ملک وقوم کے لیے۔ ڈاکٹر شمیم نکہت یوں رقمطراز ہیں:

"پریم چند عورتوں اور مردوں کی برابری کے حق میں تھے۔ وہ گھریلو معاملات ہوں یا ملکی مسائل ان کی نگاہ میں اسی وقت حل کیے جاسکتے تھے جب دونوں اس کے لیے کوشش کریں اور اگر ان میں کسی کا مرتبہ کم یا زیادہ ہوگا تو ایک کی برتری دوسرے کے کام میں حارج ہوگی اور وہ سماج کی بے انصافیوں کے خلاف پورے طور پر ٹکر نہیں لے سکیں گے۔ اس لیے انھوں نے اپنے ناولوں میں

عورتوں کو مردوں کے دوش بدوش لا کھڑا کیا۔ ہریجن عورت، پنڈتوں اور مہاجنوں کے ظلم وزیادتیوں سے متاثر ہوتی ہے اور ان مظالم و جبر کے خلاف احتجاج کرتی ہے۔ اسی طرح خانگی زندگی میں بھی وہ عورتوں اور مردوں کی برابری پر زور دیتے ہیں۔" (۲۵)

ہنس راج رہبر بھی پریم چند کے تئیں کچھ اسی طرح کا خیال پیش کرتے ہیں:

"وہ سماج میں عورتوں کو سب سے زیادہ مظلوم سمجھتے تھے اور وہ اپنے ناولوں اور کہانیوں میں عورتوں پر مردوں کی زیادتی کے خلاف احتجاج کرتے رہے۔" (۲۶)

اس طرح پریم چند نے عورت کے تمام ناگفتہ بہ حالات وکوائف کا نقشہ اپنے ناولوں اور افسانوں کے توسط سے کھینچا۔ خواہ وہ "پرتگیا" (ہندی میں) اور "پریما" (ہندی میں) اردو میں "ہم خرماو ہم ثواب" اور "بیوہ" میں بیوہ کا مسئلہ ہو یا "نرملا" "بیوہ" اور "بازار حسن" میں بے جوڑ شادی کا مسئلہ ہو، پریم چند شادی کے معاملے میں نہ صرف یہ کہ عورتوں کی آزادی رائے کے قائل نظر آتے ہیں بلکہ وہ اس بات کی شدید حمایت کرتے تھے کہ عورت اور مرد کو تبادلۂ خیالات کا بھی موقع ملنا چاہیے۔ ان کے نزدیک شادی ایک معاہدہ ہے جس کی کامیابی کا انحصار فریقین کی رضامندی پر منحصر ہے۔ پریم چند کا عہد اصلاحی تحریکات کا عہد تھا۔ لوگ حقوق نسواں کے تئیں اپنی بیداری اور سرگرمی کا مظاہرہ کررہے تھے۔ ہندو سماج میں طلاق کی رسم جاری کرنے کی کوششیں بھی ہورہی تھیں تاکہ ناموافقت کی صورت میں عورت بھی طلاق کے ذریعے ازدواجی بندھن سے آزادی حاصل کرکے اپنے طور پر زندگی بسر کرسکے۔ "میدان عمل" میں پریم چند اس کے حامی نظر آتے ہیں:

"طلاق یہاں جاری ہوجانے دو تو معلوم ہوگا کہ ہماری زندگی کتنے آرام سے گذرتی ہے۔" (۲۷)

عورت کی زبوں حالی کا جائزہ لیتے ہوئے پریم چند اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ معاشرے میں چوں کہ حصولِ معاش کا فرض صرف مرد انجام دیتا ہے اس لیے عورتوں کو یہ

سمجھنے پر مجبور کر دیا گیا ہے کہ وہ ہر طرح سے مردوں کی دست نگر ہے۔ چنانچہ اپنی اس بے چارگی کی بدولت وہ ہمیشہ مجبور و مقہور رہی ہیں۔ سترا کے یہ طنزیہ جملے ملاحظہ ہوں:

''عورت مرد کے پیروں کی جوتی کے سوا اور ہے ہی کیا؟ مرد چاہے جیسا ہو، چور ہو، ٹھگ ہو، بدکار ہو، شرابی ہو، عورت کا فرض ہے کہ اس کے پیر دھو کر پیے۔'' (۲۸)

اس اقتصادی غلامی کا نتیجہ بعض اوقات طوائف کی شکل میں بھی ظاہر ہوتا ہے۔ بقول فہمیدہ کبیر:

''عورت مرد کے جبر و تحکم کے خلاف بغاوت کر کے باعزت اور آزادانہ طور پر روزی کمانا چاہے تو اس پر سارے دروازے بند کر دیے جاتے ہیں۔ ایسی صورت میں اس کے سوا اور کوئی چارہ نہیں کہ وہ طوائف کا پیشہ اختیار کر کے آزادانہ طور پر اپنے لیے ذریعہ معاش فراہم کرے۔'' (۲۹)

پریم چند کی نظر میں صرف طوائف کو ہی موردِ الزام نہیں ٹھہرایا جا سکتا بلکہ اس کی ساری ذمہ داری مردوں پر عائد ہوتی ہے۔ سماجی اصلاح کے نقطہ نظر سے وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ طوائفوں کو شہر کے ممتاز مقامات سے ہٹایا جانا چاہیے۔ لیکن ان کی اس تجویز میں اس درماندہ اور استحصال زدہ طبقے کے ساتھ نفرت کا شائبہ بھی نظر نہیں آتا۔ درحقیقت اس کے لیے وہ گہری ہمدردی رکھتے تھے۔ بازارِ حسن میں انھوں نے کہا ہے:

''ہم نے اس اخراج کی تجویز اس لیے نہیں کی ہے کہ ہمیں ان عورتوں سے نفرت ہے، ہمیں ان سے نفرت کرنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ یہ ان کے ساتھ سخت بے انصافی ہوگی۔ یہ ہماری ہی ہوس رانیاں، ہماری ہی تمدنی برائیاں، ہمارے ہی مذموم رسم و رواج ہیں۔ جنھوں نے یہ مجسم صورت اختیار کر لی ہے۔ یہ بازارِ حسن ہماری پرداغ معاشرت کا عکس ہے — ہم کس منہ سے انھیں حقیر سمجھیں؟ ان کی حالت واقعی قابلِ رحم ہے۔ ہمارا فرض ہے کہ ہم انھیں راہِ راست پر لائیں، ان کی اصلاح کریں اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب وہ

شہر سے باہر مکروہات اور ترغیبات سے دور رہیں۔"(۳۰)

پریم چند کی نظر میں بہت کم عورتیں محض نفس پرستی کی خاطر یہ پیشہ اختیار کرتی ہیں۔ ورنہ زیادہ تر حالات کی ماری ہوئی مظلوم عورتیں سماج میں اپنے لیے کوئی معقول جگہ نہ پاکر اس جہنم کا رخ کرنے پر مجبور ہو جاتی ہیں۔ اسی لیے وہ ان سے نفرت کرنے کے بجائے انھیں باعزت حیثیت دینا چاہتے ہیں۔ وہ ان لوگوں کو حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں جو اپنی نفس پروری کے لیے طوائف کے کوٹھے پر جانا تو معیوب نہیں سمجھتے، لیکن اسے سماج میں عزت دینے کو تیار نہیں۔ "بازارِ حسن" میں سمن کی زبان سے قوم کی بے حسی پر جو گہرا طنز کیا ہے، اس میں اس شدید کرب کی جھلکیاں نظر آتی ہیں جو اس مظلوم طبقے کی تباہی سے ان کے دل میں پیدا ہوتا ہے۔ اپنے عہد کے دوسرے مفکرین کی طرح پریم چند کا بھی یہ خیال ہے کہ:

"جب تک عورتوں کی تعلیم کا رواج نہ ہوگا ملکی ترقی غیر ممکن ہے۔"(۳۱)

ان کے نزدیک عورتیں تعلیم یافتہ نہ ہوں تو ان میں خودداری اور اپنے حقوق کا احساس پیدا نہیں ہو سکتا۔ پریم چند نے عورت کو مختلف زاویے سے دیکھنے اور پرکھنے کی کوشش کی ہے۔ ان کے یہاں شوہر کی اطاعت بھی بیوی کا اولین فرض ہے، لیکن اگر وہ بیوی کی توہین کرتا ہے تو اس کے ناجائز اقتدار سے بغاوت کرنے کا بھی اسے پورا حق حاصل ہونا چاہیے۔ "میدانِ عمل" میں سکھدا کی زبان سے انھوں نے اپنے خیالات کا اس طرح اظہار کیا ہے:

"اب کوئی اس گمان میں نہ رہے کہ شوہر چاہے کچھ کرے اس کی عورت اس کے پانوں دھو دھو کر پیے گی اسے اپنا مالک سمجھے گی۔ وہ دن لد گئے۔"(۳۲)

پریم چند کے ابتدائی ناول زیادہ تر گھریلو مسائل پر مبنی تھے اور اس میں اصلاح کا پہلو زیادہ نمایاں ہوتا تھا۔ بیوہ کا مسئلہ، طوائف کا مسئلہ، تعلیم کا مسئلہ، تعدادِ ازدواج کا مسئلہ وغیرہ وغیرہ۔ لیکن بعد کے ناولوں میں عورت کے دوسرے روپ کو بھی پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ یعنی یہاں عورت کو انھوں نے ایک سیاسی اور سماجی کارکن کی حیثیت سے بھی فعال

دکھایا ہے۔ پریم چند سے قبل کسی بھی مصنف نے اتنی جرأت کا ثبوت نہیں دیا تھا کہ عورتوں کو پس ماندگی سے نکالنے کی کوشش کرے اور انھیں مردوں کے دوش بدوش لا کھڑا کرے۔ اس ضمن میں، ہم پریم چند کو تانیثی تحریک کے نصب العین سے بہت قریب پاتے ہیں۔ کیوں کہ تانیثی تحریک کا مقصد ہی یہی تھا کہ عورت صرف خانگی زندگی میں ہی گھری نہ رہے بلکہ حیات وکائنات کے نشیب وفراز سے مقابلہ کرنے کی ہمت رکھے اور شعبہ ہائے زندگی میں اپنے حقوق کے تئیں بیدار رہ کر مردوں کے ساتھ کندھا سے کندھا ملا کر چلے۔ یہ کام اردو کے ادیبوں اور ناول نگاروں میں سب سے پہلے پریم چند نے انجام دیا۔ پریم چند کے ان ناولوں میں ''چوگان ہستی''، ''غبن'' اور ''میدان عمل'' خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ ''چوگان ہستی'' میں ''رانی جانہوی'' کے کردار میں بیدار ذہن رکھنے والی ایک عورت کو پیش کیا گیا ہے۔ جو حوصلہ جرأت وہمت اور خودداری کی اچھی تصویر پیش کرتی ہے۔ صوفیہ ناول کا دوسرا کردار ہے جو ہر اعتبار سے دلکش کردار ہے۔ اس میں حب الوطنی کا بھی جذبہ ہے اور عوامی تحریک میں حصہ لینے کی خواہش بھی۔ اس وقت ملک گیر سیاسی تحریکات کی وجہ سے عوام میں بیداری آرہی تھی اور لوگ آزادی کی اس تحریک میں حصہ لینے کے لیے آگے بڑھ رہے تھے۔ آزادی نسواں کی جدوجہد بھی زور پکڑتی جارہی تھی اور اب عورتوں نے بھی عوامی تحریک اور ستیہ گرہ میں حصہ لینا شروع کر دیا تھا۔ (۳۳)

صوفیہ کے کردار کے بارے میں پریم چند نے ایک خط میں لکھا ہے کہ اس کو پیش کرتے وقت ان کے پیش نظر مسز اینی بسنت کا کردار تھا۔ جو ہندوستانی تانیثی تحریک کی روح رواں تسلیم کی جاتی ہیں۔ مسز اینی بسنت نے اپنی بیداری اور مستقل مزاجی کے ذریعہ عورت کے آفاقی مسئلے کو اٹھانے کی کوشش کی۔ وہ ہر مذہب کی اچھائیوں کو تسلیم کرتی تھیں اور عورتوں کے حقوق کے لیے جدوجہد کر رہی تھیں، یہ تمام باتیں کسی نہ کسی سطح پر ہمیں صوفیہ کے کردار میں بھی نظر آتی ہیں۔

پریم چند نے گاندھی جی کے نظریات سے خاصا اثر قبول کیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ

انھوں نے اپنی تخلیقات کے ذریعے معاشرے میں عورتوں کے ساتھ برتی جانے والی عدم مساوات پر بھر پور روشنی ڈالی۔

قاضی عبدالغفار نے اپنے ناول ''لیلیٰ کے خطوط اور مجنوں کی ڈائری'' میں طوائف کو مرکزیت دی اور اس کے ساتھ ہونے والی ناانصافیوں کو اپنا موضوع بنایا۔ انھوں نے ایک طوائف کی زبانی مردوں کے غیر منصفانہ رویوں اور دہرے معیار پر گہرا طنز کیا۔ لیلیٰ کے اندر اس قدر جرأت و بے باکی ہے کہ وہ برجستہ سماج پر وار کرتی ہے۔ فرسودہ سماج کے ان ٹھیکے داروں کو وہ اپنا نشانہ بناتی ہے جن کے ہاتھوں عورت مستقل ظلم و جبر اور استحصال کی شکار ہے۔

قاضی عبدالغفار سے قبل بہت سے ادیبوں نے سماج کے سب سے گرے ہوئے اور بدنام زمانہ طبقہ یعنی طوائف کو اپنا موضوع بنایا۔ انجم کسمنڈوی کا ناول ''نشتر'' کی خانم جان ہو یا قاری سرفراز حسین کی ''شاہد رعنا'' کی ''ننھی جان'' یا ڈپٹی نذیر احمد کی ''فسانہ مبتلا'' کی ''ہریالی'' ہو یا ''ایامیٰ'' کی ''آزادی بیگم'' مرزا رسوا کے شہرآفاق ناول ''امراؤ جان ادا'' کی ''امراؤ'' ہو یا پریم چند کے ''بازارِ حسن'' کی ''سمن'' یا شہاب کی ''سرگذشت'' کی ''اختر'' ہو ان تمام کرداروں کی شکل میں طوائف کی زندگی اور اس کی درد بھری داستان کو بیان کیا گیا ہے۔ لیکن قاضی عبدالغفار کی لیلی ان معنوں میں دیگر طوائفوں سے منفرد حیثیت رکھتی ہے کہ یہاں پہلی بار ایک عورت سوچتی ہے محسوس کرتی ہے زندگی اور محبت کے بارے میں اپنی ایک رائے رکھتی ہے جسمانی قرب کے سوا بھی مرد سے کچھ اور طلب کرتی ہے۔

قاضی صاحب کے پیش رووں نے عورت کو صنف نازک، حسن و عشق کا مجسمہ اور بے زبان شے بنا کر پیش کیا تھا۔ اس میں صرف حسن تھا، دلداری تھی، نزاکت تھی، وفاداری تھی اور درد و آہ کی کراہیں تھیں۔ لیکن زندگی کی کڑوی حقیقتوں سے مقابلہ کرنے والی گوشت و پوست کی وہ لیلیٰ نہیں تھی جو دربدر کی ٹھوکریں کھانے کے بعد کوٹھے پر بیٹھی اپنے جسم کی خرید و فروخت کرتی ہے، لیکن اپنی روح کو اس کاروبار شوق سے الگ رکھتی ہے:

''میں صرف کاروبار کی حد تک دوستی نبھاتی ہوں میں جسم بیچتی ہوں روح نہیں،

جسم گندہ ضرور ہے لیکن روح ابھی معصوم ہے — پیارے دوست — قسمت
بری سہی پر طبیعت بری نہیں۔ میری زندگی ناپاک ہے میں دل ہی دل میں اپنے
وجود سے شرماتی ہوں۔ مگر اس مکروہ دنیا اور مکروہ تر دنیا والوں نے جہاں پھینک
دیا جس گندگی میں ڈال دیا اسی میں مبتلا ہوں اور اب گناہ کی بھاری زنجیریں
میرے پاؤں میں ہیں لیکن یہ نہیں کہ حس باقی نہ ہو۔ حس باقی نہ ہوتی تو میں تم
سے اس طرح کی باتیں نہ کرتی۔" (۳۴)

قاضی صاحب نے لیلیٰ کے ذریعہ عورت کے جس درد و کرب کی تصویر کشی کی
ہے، وہ یقیناً ناقابل فراموش ہے۔ قاضی صاحب کے لفظوں میں:

"اپنی مختصر داستان میں وہ اپنی لاکھوں بدنصیب بہنوں کی روداد زندگی بیان کرتی
ہے جو اس ملک میں مردوں کی نفس پرستی پر قربان کی جاتی ہیں۔ لیلیٰ کی زندگی کا
ہر نقش فریادی ہے۔" (۳۵)

لیکن لیلیٰ نہ صرف یہ کہ اپنی مظلومیت کی داستان سناتی ہے اور اپنی اس حیثیت
پر نالاں رہتی ہے، بلکہ پدری سماج کے ٹھیکیداروں کی شاطرانہ ذہنیت کو بھی جگ ظاہر
کرتی ہے:

"عورتیں ناقص العقل ہوتی ہیں۔ فطرتاً مرد سے کمتر ہیں آج میں بالائے بام
کھڑی ہو کر پکارتی ہوں، بر سر بازار پکارتی ہوں کہ ہمارے وہ محافظ و نگراں
کہاں ہیں، مسجدوں میں ڈھونڈوں یا مندروں میں۔" (۳۶)

یہی نہیں لیلیٰ دوسری جگہ اس سے بھی زیادہ تلخ اور سخت الفاظ میں معاشرے میں
عورت کے ساتھ ہوئی ناانصافی کے خلاف احتجاج کرتی ہے۔ اور مذہبوں کے اقوال کا سہارا
لے کر یوں گویا ہوتی ہے:

"کس طرح گذشتہ پانچ ہزار برس میں خدا کی مخلوق کے نصف حصے کو دوسرے
نصف نے اپنا غلام بنایا، مٹایا، شمار سے باہر کر دیا۔ مرد اپنے کو خدا کی تصویر اور

عورت کو شیطان کے آنے کا راستہ سمجھتا ہے۔" (۳۷)

جب تک یہ پراگندہ سماج رہے گا اسی طرح کا سلوک عورت کے ساتھ روا رکھا جائے گا۔ اس لیے قاضی صاحب اپنی ہر تحریر کے ذریعے عورت کو اپنے حق کے لیے بغاوت پر آمادہ کرتے ہیں اور پدری سری سماج میں اپنا سر بلند کر کے باعزت زندگی جینے اور مساوی حقوق کا اہل تسلیم کراتے ہیں۔

آخر میں قاضی صاحب لیلیٰ کی شادی ایک شریف اور مہذب انسان سے کراتے ہیں اور ایک طوائف کو بیوی کا روپ دلا کر معاشرے کی ذہنیت کو تبدیل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کا لہجہ طوائف سے ہمدردی اور رحم کا نہیں ہے، بلکہ سماج سے انصاف مانگنے والی باغی عورت کا ہے جو اپنا حق مردوں کی بنائی دنیا سے مانگ رہی ہے۔ طوائفوں کا کردار اب تک گھر کو تباہ کرنے والی ویمپ کا ہوتا تھا جو اپنی اداؤں سے شریف اور باعزت عورتوں کے شوہروں کو ان سے چھین لیتی تھی اور قاری کی ساری ہمدردی ان نیک بیویوں سے ہوتی تھی مگر طوائف سے نہیں۔ سب سے پہلے رسوا پھر پریم چند اور آخر میں قاضی عبدالغفار نے اس تصور کو بالکل بدل دیا اور طوائف کے ساتھ ہونے والی ناانصافی کی طرف لوگوں کی توجہ مبذول کرائی۔ اس طرح قاضی صاحب عورت کی بہتر اور توانا حیثیت کے لیے سماج میں ایک نئے انقلاب کے پیش رو بن جاتے ہیں۔

ناول کے علاوہ افسانوں کے ذریعے بھی عورت کے نت نئے مسائل کو پیش کرنے کی کوششیں کی گئیں۔ بیسویں صدی کی دوسری اور تیسری دہائیوں سے پریم چند نے پہلی بار گاؤں اور متوسط طبقے کی عورت کو اردو افسانے میں جگہ دی۔ یہ وہ عورت تھی جو مرد کے ساتھ محنت کرتی ہے۔ خاندان کی ایک ذمہ دار فرد ہے اور شوہر کی زیادتی سہہ کر "کفن" کی ہیروئن کی طرح چپ چاپ مر جاتی ہے۔ [۳۸] پریم چند کے بعد اعظم کریوی، علی عباس حسینی، حجاب امتیاز علی، سہیل عظیم آبادی اور حیات اللہ انصاری نے شہر اور دیہات کی ایسی عورتوں کے مسائل پر توجہ دی، جو ان سے قبل کسی نے نہیں دی تھی۔ سماجی حقیقت

نگاری کے اس دور میں افسانے میں حقیقت شناسی کے ایک طاقت ور رجحان کی بنیاد پڑی۔ اوران اہم افسانہ نگاروں اور خواتین افسانہ نگاروں کے یہاں عورت ایک خاندان کے فرد کی شکل میں نظر آنے لگی۔

اس وقت ہندو سماج میں عورت کے تعلق سے متعدد مسائل ایسے تھے جن پر قابو پانا نہایت ضروری تھا۔ ان میں سب سے زیادہ خستہ اور قابل رحم حالت بیواؤں کی تھی۔ جن کے ساتھ داسیوں کا سلوک کیا جاتا تھا۔ بیوہ ہوتے ہی ان کے بال کٹوا دیے جاتے تھے، معقول غذا، عمدہ لباس اور زیورات سے محروم کر دیا جاتا تھا۔ دوسری شادی کا تصور تو دور انھیں بقیہ عمر اچھے بستر پر سونا بھی نصیب نہ ہوتا تھا۔ توہم پرستی کی بنا پر ان کو منحوس خیال کیا جاتا تھا۔ خوشی کے موقعوں پر ان کا دیکھ لیا جانا یا ان سے ملنا بدشگونی کی علامت سمجھا جاتا تھا۔ یہ کیفیت صرف بیواؤں کی نہ تھی بلکہ بعض اوقات سہاگنوں کی بھی زندگی اجیرن بن جاتی تھی۔ افسانہ ''ابھاگن'' میں پریم چند نے ایک ایسی بدنصیب سہاگن کے کردار کو پیش کیا ہے جو میلہ کے ہنگامے میں کھو جاتی ہے اور جب گھر واپس آتی ہے تو اس کی عفت کو داغدار سمجھا جاتا ہے۔ شوہر اس کو اپنی زوجیت سے علیحدہ کرتے ہوئے کہتا ہے:

> ''میں تمہاری پرورش کا بار اٹھانے کو تیار ہوں، جب تک زندہ رہوں گا تمھیں نان ونفقہ کی تکلیف نہ ہونے دونگا۔ پر اب تم میری بیوی نہیں ہو سکتی۔'' (۳۹)

افسانے کا کردار ''مرجادا'' اپنی پاکیزگی کی بے شمار قسمیں کھاتی ہے لیکن ''پرشرام'' کچھ بھی تسلیم کرنے کو رضامند نہیں ہوتا ہے۔ اس کا بس ایک ہی جواب ہے:

> ''تمہارا کسی غیر مرد کے ساتھ ایک لمحہ بھی تخلیہ میں رہنا تمھاری عصمت میں داغ لگانے کو کافی ہے — مرجادا دو تین منٹ تک سکتہ کے عالم میں کھڑی رہی جیسے اسے شبہ ہو رہا ہو کہ یہ وہی گھر ہے، یہ وہی میرا شوہر ہے! یہ وہی میرا لڑکا ہے یا کوئی خواب ہے۔ دفعتاً اس نے آپ ہی آپ کہا، تو جانے دو، بچے کو بھی نہ دیکھوں گی، سمجھ لوں گی کہ میں بیوہ بھی ہوں اور بانجھ بھی۔'' (۴۰)

ہمارے معاشرے کا یہ کیسا دستور ہے کہ مرد کے لیے سات خون معاف ہے۔ لیکن عورت کی ذرا سی لغزش بھی گردن زدنی۔ ہماری سوسائٹی میں طوفان بپا ہونے لگتا ہے۔ لیکن پریم چند نے عورتوں کے مسائل کا تذکرہ کر کے سماجی شعور کو جھنجھوڑنا شروع کیا اور معاشرے سے اس کے مساوی حقوق کے لیے درخواست کی۔ بقول صالحہ عابد حسین ان کی تعمیر کردہ دنیا میں عورت ہر رنگ میں جلوہ گر نظر آتی ہے:

> ''ان عورتوں میں رانیاں ہیں، ٹھکرانیاں ہیں، راجپوتانیاں ہیں، کہارنیاں، ماما ئیں، انائیں، محنت کش طبقے کی مزدور عورتیں، کسان زادیاں، شہر کی اعلیٰ تعلیم یافتہ عورتیں جن میں فیشن پرست تتلیاں بھی ہیں اور شوقین مزاج بیویاں بھی، علم وعقل کی پتلیاں بھی اور اپنی لاج بیچنے والی طوائفیں بھی، لیکن ان میں کوئی بھی مٹی کا مادھو، کاٹھ کی پتلی، چینی کی گڑیا، بے حس بے جان پیکر نہیں نہ سب خوبیوں کا مرقع ہیں نہ برائیوں کی پوٹ، آپ ہر چہرے پر زندگی کی کشمکش کی پرچھائیاں دیکھ سکتے ہیں اور ہر سینے میں عورت کے دل کی دھڑکن سنی جا سکتی ہے، ہر آنکھ میں عورت کی روح جھانکتی نظر آتی ہے۔'' (۴۱)

پریم چند پہلے ادیب ہیں جنھوں نے عورت کو میرا اور ساوتری کے ساتھ ساتھ درگا اور کالی کے روپ میں بھی پیش کرنے کی جسارت کی اور شخصیت کے سیاہ وسفید پہلوؤں کی آمیزش کی بنا پر ان کے افسانوں میں مجموعی طور سے عورت کا کردار بلند اور پروقار ہو گیا ہے جو حالات کا مردانہ وار مقابلہ کرنے کے لیے کمر بستہ ہے۔ پریم چند افسانہ ''بازیافت'' میں لکھتے ہیں کہ:

> ''عورت محض کھانا پکانے، بچے جننے، شوہر کی خدمت کرنے اور ایکادشی کا برت رکھنے کے لیے نہیں بنی ہے۔ اس کی زندگی کا مقصد اس سے بہت اعلیٰ ہے وہ انسان کی تمام مجلسی، ذہنی، عملی ترقیوں میں برابر کا حصہ لینے کی مستحق ہے۔'' (۴۲)

افسانہ ''کسم'' بھی ان ہی خیالات ونظریات کی تائید کرتا ہے:

"مرد سمجھتا ہے کہ شادی نے ایک عورت کو غلام بنادیا ہے وہ اس کے ساتھ جتنا چاہے ظلم کرے کوئی اس سے باز پرس نہیں کرسکتا۔ اگر اسے خوف ہوتا کہ عورت بھی اس کی اینٹ کا جواب پتھر سے نہیں، اینٹ سے بھی نہیں محض تھپڑ سے دے سکتی ہے، تو اسے کبھی اس بدمزاجی کی جرأت نہ ہوتی۔" (۴۳)

طوائف کے مسئلے کو بھی پریم چند نے اپنے افسانوں کا موضوع بنایا۔ کیوں کہ طوائفوں کے پیشے کو فروغ دینے میں ہندوستان کی چند فرسودہ روایتیں بھی معاون رہی ہیں۔ مدن موہن سکسینہ شاستروں کے توسط سے اس تاریک پہلو پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

"کام سوتروں میں پرانے زمانے کی بیواؤں کا ذکر ملتا ہے اس کے مطابق سوناروں اور شلپ کاروں کی عورتوں کے ساتھ غیر مرد جماع کرسکتا تھا۔ سوتوں سے کم درجہ پانے والی جوان اور بیوہ جو خوبصورت تھیں لیکن جس کا شوہر پردیس میں رہتا تھا یا جس کا شوہر بدصورت ہوتا تھا یا بیمار رہتا تھا، اس کے ساتھ غیر مرد جماع کرسکتا تھا۔ پدم پُران سے پتہ چلتا ہے کہ خوبصورت لڑکیوں کو خرید کر مندر کو دان کیا جاتا تھا جہاں پجاری اس کے ساتھ ہم بستری بھی کرتے تھے۔" (۴۴)

پریم چند نے اس کی ذات کے کرب کو شدت سے محسوس کرتے ہوئے اسباب و علل تلاش کیے اور ان موضوعات پر قلم اٹھایا۔ انھوں نے متعدد افسانوں میں عورت کے سماجی مرتبہ کی وکالت کی اور معاشرہ میں اس کو باعزت واپس لانے کے لیے راہیں ہموار کیں۔

اعظم کریوی نے بھی اپنے افسانوں میں ہندوستانی عورت کی مصیبتوں اور لاچاریوں کی فنکارانہ مصوری کی ہے۔ وہ مولانا امداد صابری کے اس تجزیے سے متفق تھے کہ:

"ہندوؤں میں بیوہ عورت کی بڑی درگت بنتی تھی تمام عمر ان کو شادی کی ممانعت تھی اچھا کھانا، اچھا کپڑا پہننا اور اچھے بستر پر سونا اس کو نصیب نہ ہوتا تھا۔" (۴۵)

راجہ رام موہن رائے، ایشور چند ودیا ساگر اور دوسرے اصلاح پسند رہبروں کی کاوشوں نے ''ستی'' کی رسم کو بہت حد تک ختم کرا دیا تھا۔ اور اس زمانے میں متعدد بیواؤں کی دوسری شادیاں کرائیں۔ مگر سماج کا با اثر طبقہ اس مسئلے کو مکمل طور پر حل کرنے میں تعاون نہیں کر رہا تھا۔ ڈاکٹر جعفر حسن لکھتے ہیں:

''برطانوی حکومت ہند نے ہندو عورت کو ستی سے نجات دلائی تو برہموں نے دوبارہ شادی کو اور ممانعت کے اصول کو اور زیادہ مضبوط بنا دیا اور ستی کو زندہ موت میں تبدیل کرنے کے لیے بیواؤں کے ساتھ ہر قسم کی بدسلوکی کو روا رکھا۔ بیواؤں کے سر منڈوائے انھیں زیور اور خوش پوشاکی سے محروم کیا، تقریبوں میں شرکت کو منحوس تصور کیا۔ گھر کے برتن مانجھنے اور داسیوں کی سی خدمت انجام دینے کے قابل بنا دیا۔'' (۴۶)

اعظم کریوی کے افسانوں میں عورت کے تئیں ہمدردی اور احترام کا جذبہ ملتا ہے۔ انھوں نے بھی جہیز کی قبیح رسم اور کم عمری میں ہونے والی شادی کی سخت مخالفت کی۔ بیوہ کی دوسری شادی پر زور دیا اور سماج میں اس کو باعزت مقام دلانے کی حمایت کی۔ انھوں نے سماج کی ان ستم ظریفیوں پر سخت تنقید کی جو بیواؤں کے جذبات سے چشم پوشی کرتے ہیں۔ افسانہ ''مایا'' میں انھوں نے سماج کے اس معاشرے اور اس میں پروان چڑھنے والی ذہنیت پر طنز کیا ہے:

''مایا نے بائیسویں سال میں قدم رکھا تھا، اس لحاظ سے وہ ایک شگفتہ پھول تھی لیکن ایسا پھول جو عموماً دوپہر کے وقت کھلتا ہے اور دھوپ سے مرجھانے لگتا ہے۔'' (۴۷)

مزید لکھتے ہیں:

''مایا کی آنکھوں میں نشہ شباب سے سرخ ڈورے دوڑ رہے تھے مگر ماتھے پر سندور کا ٹیکہ اور مانگ میں سہاگ کی لکیر نہ تھی کیونکہ وہ بیوہ تھی اور ایسی

بدنصیب بیوہ جس کا سہاگ لڑکپن ہی میں اجڑ گیا تھا اور اب وہ بیوگی کی آگ
میں جل رہی تھی۔" (۴۸)

اعظم کریوی نے اپنے بیشتر افسانوں میں عورت کے دکھ درد اور اس کے سماجی استحصال کے باوجود اس کے اندر مسائل سے لڑنے کا حوصلہ ملتا ہے۔ افسانہ "کنول" کی ہیروئن سماج کی ناانصافیوں کے بارے میں کہتی ہے:

"میں نے اب تک سماج کا خیال رکھا۔ میری جانب سے کوئی ایسی بات نہ ہوئی جس سے کسی کو شکایت کا موقع ملے یا سماج کی بدنامی ہو مگر وہی سماج عزت کا طلبگار ہے۔ بس اب میرے لیے ایک ہی راہ رہ گئی ہے کہ میں سماج کو چھوڑ دوں۔" (۴۹)

"پریم کی لیلا" میں انھوں نے ایک ایسی تعلیم یافتہ دولت منداور بیدار ذہن لڑکی کا کردار پیش کیا ہے جو مسائل پر سوچتی ہے، خودداری اور خوداعتمادی سے زندہ رہنا چاہتی ہے اور اپنی پسند و ناپسند کے اظہار کا حوصلہ رکھتی ہے، وہ شادی کے مسئلہ پر اپنے باپ سے کہتی ہے کہ:

"پچھلے زمانے میں سوئمبر کی رسم جاری تھی۔ جس کا منشاء یہی تھا کہ لڑکی اپنی مرضی کے مطابق بر تلاش کرے، اگر کلجگ میں یہ رسم نہیں رہی ہے تو ہماری غلطی ہے۔
اگر کوئی لڑکی اپنا پتی بنانے کے لیے کسی کو منتخب کرے تو کوئی پاپ نہیں ہے۔" (۵۰)

اعظم کریوی کے افسانے کے اس کردار سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ وہ عورت کو ایک ہی زاویہ نگاہ سے دیکھنے، پرکھنے اور سمجھنے کی Tendency کو ختم کرنے کے درپے تھے، وہ معاشرے میں عورت کو اس کے مکمل انسانی وجود کے روپ میں دیکھنے کے خواہاں تھے۔ جہاں عورت مجبور محض نہ ہو بلکہ اپنے جذبات واحساسات اور خیالات کی تکمیل کر سکے۔

علی عباس حسینی نے بھی ایک ذمہ دار حساس اور مخلص فنکار کی حیثیت سے عورت کو

درپیش مسائل کو اپنے قلم کے سہارے بے نقاب کرنے اور اس کی اصلاح کے لیے تگ ودو کی۔ اپنے افسانے ''نئی ہمسائی'' میں ایک ایسی طوائف کا کردار پیش کیا ہے جس میں خودداری، نیکی، شرافت اور محبت جیسی صفات موجود ہیں۔ اگرچہ وہ پیشے کے اعتبار سے طوائف اور سماجی مرتبہ کے لحاظ سے گری ہوئی عورت ہے لیکن وہ مشہود صاحب کی بے لوث خدمت کرتی ہے اور ان کے بچے سے بے پناہ محبت کرتی ہے لیکن مشہود صاحب کی نظر میں وہ ذلیل اور مردود ہی قرار پاتی ہے۔ وہ غفلت کی حالت میں کہتے ہیں:

> ''میرا بچہ اور بیسوا کی گود! بھیا اور ناپاک آغوش میں! میرا پھول اور نرلے پر! یہ اشرف سے ذلیل شخص سے ملنے کا نتیجہ ہے! ہائے ابا جان زندہ ہوتے تو کیا کہتے! گانے بجانے والی رنڈی اور میرا گھر مولویوں کا خاندان، مفتیوں کا گھرانا۔'' (۵۱)

علی عباس حسینی نے اس افسانہ میں قاری کی توجہ اس امر کی جانب مبذول کرائی ہے جنھیں ہم دائرہ انسانیت سے باہر سمجھتے ہیں۔ مشہود صاحب کی لعنت وملامت اس کے دل میں اس قدر بیٹھ جاتی ہے کہ اشرف سے بے پناہ محبت کرنے کے باوجود اس سے وہ بالآخر کنارہ کشی اختیار کر لیتی ہے اور ایک بار پھر اپنے پرانے ماحول میں واپس آجاتی ہے۔ اشرف اسے لینے آتا ہے کہ چل کر نکاح کر لیں تو وہ انکار کرتے ہوئے کہتی ہے کہ:

> ''میں بیسوا کے گھر میں پیدا ہوئی، بیسوا ہی بن کر رہ سکتی ہوں، شریف نہیں بن سکتی! خدا توبہ قبول کر سکتا ہے مگر انسان نہیں بخش سکتا ہے، وہ اور اس کے قانون خدائی قانون سے بھی زیادہ سخت ہیں۔'' (۵۲)

علی عباس حسینی کے افسانوں میں جس درد اور کرب کا احساس ملتا ہے اس کی جڑیں ہماری تہذیب اور معاشرت سے پیوستہ ہیں۔ ان کا افسانہ ''شہید معاشرت'' سماجی حقیقت نگاری کی بہترین عکاسی کرتا ہے۔ افسانہ کی ہیروئن سندر ایک باعزت ٹھاکر گھرانے کی لڑکی ہے مگر بیوہ ہو جانے کے بعد سماج میں اس کے لیے تمام راستے مسدود

ہو جاتے ہیں۔ موہن سے محبت کرنے کے باوجود اس سے شادی کے لیے بضد نہیں ہوتی ہے کیوں کہ اسے ہندو سماج کی بندشوں کا پورا احساس ہے۔ وہ کہتی ہے:

''میں بدنہ سہی مگر بدنام ہوں، اس لیے میں کسی شریف کی بیوی بننے کے قابل نہیں رہی، اب میں صرف نفس پرستوں کا شکار بن سکتی ہوں اور محض اسی کے لائق ہوں، موہن — دیکھو اپنی اور میری سچی محبت میں داغ نہ لگاؤ۔ ہندو عورت گر کر نہیں ابھرتی اور نہ میں تمھاری دشمن ہوں کہ اپنے ساتھ تمھیں بھی لے ڈوبوں۔'' (۵۳)

بالآخر وہ سماج کے طعنوں سے دل شکستہ ہو کر پٹنہ کے ودھوا آشرم میں پناہ حاصل کرتی ہے اور مرتے وقت موہن کو آشرم میں بلوا کر درخواست کرتی ہے کہ:

''وعدہ کرو کہ تم حتی الامکان کوشش کرو گے کہ تم بدھوا و واہ ''عقد بیوگان'' کے رائج کرنے میں ایری چوٹی کا زور لگادو گے۔ ہندو ذات میں اس سے زیادہ برا عیب کوئی نہیں۔'' (۵۴)

اس عہد کی چند حساس اور بیدار خواتین جنھوں نے متعدد موضوعات پر ناول لکھے تھے افسانہ نگاری کی طرف بھی متوجہ ہوئیں۔ مثلاً مسز عبدالقادر اور حجاب امتیاز علی کے افسانے اس مزاج کے اولین افسانے سمجھے جاتے ہیں۔ ان کے ابتدائی افسانے تہذیب نسواں اور دوسرے رسائل میں شائع ہوئے۔ اس کے بعد باقاعدہ مجموعے بھی منظر عام پر آئے۔ مسز عبدالقادر کے مجموعے ''لاشوں کا شہر''، ''راہبہ صدائے جرس'' مقبول ہوئے۔ خاص طور پر ان کا افسانہ یوم محبت ان کا شاہکار سمجھا جاتا ہے۔ حجاب امتیاز علی نے ابتدا میں تو رومانی افسانے لکھے لیکن آگے چل کر انھوں نے جاسوسی اور ہیبت ناک افسانے بھی لکھے جو خاصے مقبول ہوئے۔ علی احمد فاطمی کے جائزے کے مطابق:

''متذکرہ بالا خواتین کے تخلیقی فن پاروں کا عمومی جائزہ صاف بتاتا ہے کہ سارے ناول اور افسانے شعوری یا لاشعوری طور پر مسلم کرداروں اور مسلم

گھرانوں کے مسائل کے ہی ارد گرد گھومتے ہیں، اس سے آگے نہیں۔ پچاس سال قبل نذیر احمد نے بھی یہی کام انجام دیا اور پچاس سال بعد تک خواتین اگرچہ سرگرم رہیں اور پورے ماحول میں روح پھونکتی رہیں۔ صدیوں کی قید و بند، بود و باش اور روایتی طرز فکر نے انھیں گھر سے باہر کے مسائل کی طرف متوجہ نہ کیا اور ان کے ناول نذیر احمد کے ناولوں کی کہیں دوسری کہیں تیسری اور کہیں چوتھی کاپی بن کر رہ گئے۔'' (۵۵)

لیکن اس سمت میں ان تمام عورتوں کی تخلیقی کاوشوں سے اتنا ضرور فائدہ ہوا کہ ادب کے میدان میں ایک خوشگوار فضا ہموار ہونے لگی اور دھیرے دھیرے خواتین قلم کاروں کی ایک لمبی قطار سامنے آئی جس نے زندگی کے تمام چھوٹے بڑے موضوعات و مسائل پر اپنے اپنے ڈھنگ سے لکھنا شروع کیا۔ ہندوستان گیر سطح پر عورتوں کی اصلاحی انجمنیں، لیڈیز کلب اور ادارے بلا تفریق مذہب و ملت یکجا اور متحد ہو کر اپنے حقوق کے حصول کے لیے جدو جہد کر رہی ہیں۔

مندرجہ بالا جائزے کے بعد یہ وثوق سے کہا جا سکتا ہے کہ اردو فکشن پر تانیثیت کے اثرات ''انگارے سے قبل'' براہِ راست نہ صحیح لیکن بالواسطہ طور پر موجود رہے ہیں اور نذیر احمد سے پریم چند تک جن میں خواتین بھی شامل رہی ہیں۔ انھوں نے اپنے اپنے زاویے سے عورت کے ناگفتہ بہ حالات و کوائف کا پردہ فاش کیا ہے اور عورت کی بہتر حیثیت کے لیے بے پایاں کوششیں کیں ہیں۔ خواہ وہ اصلاحی شکل میں ہی ہوں لیکن انھوں نے عورت کی دکھتی رگ پر مرہم رکھنے اور اسے ایک بنی نوع انسان کے روپ میں تسلیم کرنے پر زور دیا ہے۔ عورت کے متعدد ایشوز (issues) کو اپنی گرفت میں لیتے ہوئے اسے اپنے اپنے نقطہ نظر سے سمجھنے پرکھنے اور منوانے کی تگ و دو کی ہے۔ اس سے انکار ممکن نہیں کہ آج تانیثیت کو ہم جن مفاہیم سے تعبیر کر رہے ہیں ان تمام ادیبوں و فنکاروں کی وہاں تک رسائی نہیں ہو پائی تھی اور ہونا بھی مشکل تھا۔ جہاں معاشرہ اتنا دبا دبا اتنا گھٹا گھٹا ہو

عورت کی حیثیت کنویں کے مینڈک کی مثل ہو، عورت کی حیثیت صرف تفریح و تفنن کا ذریعہ ہو، عورت سے صرف بچہ پیدا کرنے اور پرورش و پرداخت کی امیدیں وابستہ ہوں، عورت پر تابعداری ومحکومی جیسے فرائض عائد ہوں۔ وہاں اسے اچانک تانیثیت کے اغراض و مقاصد کا ترجمان بنادینا مشکل تھا۔ اس لیے باضابطہ طور پر ان فنکاروں اور دانشوروں کی تخلیقات کو تانیثی مفاہیم کے پیرائے میں پرکھنے کی کوششیں لاحاصل ہیں۔

حواشی

١ تحریک نسواں اور اردو ادب، علی احمد فاطمی، ص ۴۷

٢ دیباچہ مراۃ العروس، مطبع رزاقی چوک لکھنؤ، ص ۴

٣ مراۃ العروس، تمہید، ص ۱۰

۴ نذیر احمد کے ناولوں میں نسوانی کردار، ڈاکٹر زینت الیاس، ص ۷۷

۵ فسانہ آزاد، جلد اول، رتن ناتھ سرشار، ص ۳۹۷

٦ ایضاً، ص ۵۱۰

۷ ایضاً

۸ ایضاً، ص ۵۱۳

۹ حسن کا ڈاکو (حصہ اول) سرشار، ص ۲۴

۱۰ اردو ناولوں میں عورت کی سماجی حیثیت، صغرا مہدی، ص ۸۸

۱۱ بحوالہ اردو ناولوں میں عورت کی سماجی حیثیت، صغریٰ مہدی، ص ۸۸

۱۲ ایضاً، ص ۸۹

۱۳ ایضاً، ص ۹۰

۱۴ اردو ناولوں میں عورت کی سماجی حیثیت، صغریٰ مہدی، ص ۸۹

۱۵ ایضاً، ص ۹۳

١٦ ایضاً،ص ٩٥

١٧ صالحہ عابد حسین، فن اور فنکار، ص ٧٥-٧٤

١٨ اردو ناولوں میں عورت کی سماجی حیثیت، صغرا مہدی، ص ١٣٦

١٩ بحوالہ، زیراکس کاپی، مولانا آزاد لائبریری علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، ص ١٥

٢٠ بحوالہ اردو ناولوں میں عورت کی سماجی حیثیت، صغرا مہدی، ص ٩٢

٢١ اردو ناول میں عورت کا تصور، فہمیدہ کبیر، ص ٩٤

٢٢ شریف زادہ، مرزا ہادی رسوا، ص ٧٥

٢٣ ترقی پسند تحریک، سردار جعفری، ص ٢٣٩

٢٤ اردو ناول میں عورت کا تصور، فہمیدہ کبیر، ص ١١٧

٢٥ پریم چند کے ناولوں میں نسوانی کردار، شمیم نکہت، ص ٢٨٨

٢٦ بحوالہ پریم چند کے ناولوں میں نسوانی کردار، شمیم نکہت، ص ٢٨٨

٢٧ میدان عمل، پریم چند، ص ٢٣٣

٢٨ نرملا، پریم چند، ص ١٥٣-١٥٢

٢٩ اردو ناول میں عورت کا تصور، فہمیدہ کبیر، ص ١٢٤

٣٠ بازار حسن، پریم چند، ص ١٢٦

٣١ میدان عمل، پریم چند، ص ٤٨٣

٣٢ میدان عمل، پریم چند، ص ٢٣٣

٣٣ پریم چند کے ناولوں میں نسوانی کردار، شمیم نکہت، ص ٢٨٩

٣٤ لیلی کے خطوط، چوتھا خط، ص ١٥

٣٥ لیلی کے خطوط مجنوں کی ڈائری، قاضی عبدالغفار، ص ٢١٥

٣٦ ایضاً، ص ٣٢٥

٣٧ ایضاً، ص ٣٣٢

٣٨ بیسویں صدی میں خواتین اردو ادب، جیلانی بانو، ص ٢٠

۳۹ مجموعہ پریم چالیسی، حصہ دوم، ص ۱۹۴

۴۰ مجموعہ پریم چالیسی، حصہ دوم، ص ۱۹۴

۴۱ پریم چند کے ہاں عورت کا تصور، صالحہ عابد حسین، ص ۷۹

۴۲ بازیافت، تہذیب نسواں، ۱۲ اپریل، ۱۹۱۸، ص ۲۵۱

۴۳ کسم، عصمت، سالگرہ نمبر ۱۹۳۲، ص ۱۳۴-۱۳۵

۴۴ ساماجک وگھٹن، مدن موہن سکسینہ، ص ۳۷۸

۴۵ روح صحافت، مولانا امداد صابری، ص ۱۲۵

۴۶ ہندوستانی سماجیات، ڈاکٹر جعفر حسن، ص ۴۹

۴۷ مایا، نگار، اعظم کریوی، ص ۳۱

۴۸ ایضاً، ص ۳۱

۴۹ کنول، نیرنگ خیال، اعظم کریوی، ص ۱۲۸

۵۰ پریم کی لیلا، اعظم کریوی، ص ۳۷

۵۱ نئی ہمسائی، یادگار، ص ۳۰

۵۲ ایضاً، ص ۳۳

۵۳ شہید معاشرت، مرقع، فروری، ۱۹۲۸، ص ۲۶

۵۴ ایضاً

۵۵ تحریک نسواں اور اردو ادب، علی احمد فاطمی، ص ۴۶

انگارے اور تانیثیت

۱۹۳۲ء میں انگارے کی اشاعت کے پیچھے اگر چہ تانیثیت کے اظہار کا نصب العین نہیں تھا لیکن اردو افسانوی ادب میں بالواسطہ طور پر تانیثی رجحان کا آغاز انگارے کی بے باکانہ اور باغیانہ اظہار ہی سے نشوونما پاتا ہے۔ اس مجموعے میں شامل دسوں افسانے ہماری زندگی کے نشیب و فراز کا کھلا باب ہیں۔ جس میں ہندوستانی سماج کے بعض کریہہ پہلوؤں کی حقیقی مرقع کشی کی گئی ہے۔ اس میں چند ایسے موضوعات پر بھی بے باکی کے ساتھ اظہار خیال کیا گیا جن پر قلم اٹھانا غیر اخلاقی اور غیر ادبی تصور کیا جاتا تھا۔ دولت کی غلط تقسیم، جھوٹی مذہبیت، گھٹے ہوئے سماجی ماحول کی نفسیاتی اور جنسی الجھنیں ان کہانیوں کے اہم موضوعات تھے۔ انگارے کے ادیبوں نے ان مسائل کا بغور مشاہدہ کیا اور اپنے قلم کے سہارے ان کو تبدیل کرنے کا بیڑا اٹھایا۔ انگارے کی اشاعت اسی خیال کی ایک ابتدائی کڑی ہے۔ اگر چہ روایتی اخلاق و آداب کا پروردہ ہمارا معاشرہ ادب میں زندگی کے اس گھناؤنے رخ کو برداشت نہ کرسکا اور انگارے پر واویلا مچایا جانے لگا۔ انگارے فنی نقطہ نظر سے اہم کارنامہ نہ صحیح لیکن موضوعات و اظہار کی بے باکی نے تابناک اور روشن خیال ادب کے لیے راہیں ضرور استوار کیں۔

''انگارے'' کل نو افسانوں اور ایک ڈرامے پر مشتمل ہے جس میں سماجی بدحالی، اقتصادی مسائل، جنسی ناآسودگی، جھوٹی مذہبیت، ریاکاری، تہذیب و شائستگی کا ڈھونگ اور عورتوں کے تئیں مردانہ بالادستی والے سماج کے رویے وغیرہ پر کھل کر بحث کی گئی ہے۔ بقول پروفیسر قمر رئیس:

''سیاسی غلامی، بڑھتے ہوئے افلاس، بے رحم سماجی قوانین، بوسیدہ رسم و رواج اور ان کی قیود سے یہ نوجوان ایک کرب انگیز گھٹن محسوس کر رہے تھے۔ اس کے خلاف ان کے وجود میں بیزاری اور نفرت کی آگ سی دہک رہی تھی۔'' (۱)

ان ادیبوں نے ہم عصر معاشرے اور اس کی گھناؤنی ذہنیت کو اپنے افسانوں کا موضوع بنایا اور اس پر سخت تنقید کی۔ نقاب میں چھپے ہوئے بدصورت چہرے کی نشاندہی کی۔ جنسی بھوک، ذہنی الجھنوں اور شعور و لاشعور کی کشمکش کو اجاگر کیا۔ ان کے اس انقلابی عمل نے سماج کو جھنجھوڑ کر رکھ دیا۔

شامل اشاعت تمام افسانے تانیثی رجحان کی بہترین نمائندگی تو نہیں کرتے لیکن چند افسانے مثلاً سجاد ظہیر کا ''دلاری'' ''بادل نہیں آتے'' ''جواں مردی'' اور (ڈرامہ) ''پردے کے پیچھے'' جیسی کہانیوں کو ہم تانیثی تناظر میں پرکھ سکتے ہیں۔ سجاد ظہیر کا افسانہ ''دلاری'' ایک تعمیری نقطہ نظر کا حامل ہے اور سماج میں عورت کے متعلق پہلی بار بعض ایسی پیچیدگیوں کی طرف نشاندہی کرتا ہے جسے آگے چل کر بہت سے افسانہ نگاروں نے اپنا مرکز و محور بنایا۔ قمر رئیس کے مطابق:

''دلاری'' کی کہانی ایک بے سہارا لڑکی لونڈی کی کہانی ہے، جو نہایت ہی سادہ اور عام فہم زبان میں بیان کی گئی ہے لیکن اس میں کرداروں کے پیچیدہ نفسیات اور ان کی اخلاقی قدروں کی آویزش کا موازنہ اور مطالعہ نہایت دقت نظر اور فنی حسن سے کیا گیا ہے۔ (۲)

اس افسانے میں مصنف نے عورت کو درپیش مسائل اور اس کے تئیں مردانہ سماج کی ستم ظریفیوں کو بڑے تیکھے انداز سے پیش کیا ہے اور پھر ایک نوجوان لڑکی کی نفسیات کو بھی جاننے کی کوشش کی ہے۔ بظاہر دلاری کی حیثیت اس گھر میں ایک نوکرانی کی ہے جو اس گھر کے صاحبزادے کاظم علی کے جنسی ہوس کی شکار ہو جاتی ہے۔ مصنف نے اس افسانے کے حوالے سے ہندوستانی سماج کے اعلیٰ خاندان اور بااثر طبقے کی ذہنیت کا پردہ فاش کیا ہے

جہاں بے کس مجبور اور غریب عورتوں کا جنسی استحصال کیا جاتا ہے ان کے ساتھ محبت کا جھوٹا کھیل کھیلنا، دھوکہ دے کر ان کی عزت لوٹنا اور انھیں چھوڑ دینا اعلیٰ خاندان کے مزاج کا خاصا ہے۔ سماج کی نظر میں ان کی عزت و وقعت پر حرف نہیں آتا۔ گھر کے تمام افراد بھی ان کے ساتھ ہوتے ہیں لیکن ان مظلوم و بے سہارا عورتوں کو لعنت و ملامت کا شکار ہونا پڑتا ہے اور ہمارا سماج بھی ہاتھ دھو کر ان کے پیچھے پڑ جاتا ہے۔

مصنف نے کہانی کا آغاز یوں کیا ہے کہ جب اس کی عمر کا وہ زمانہ آیا جب لڑکپن کا خاتمہ اور جوانی کی آمد ہوتی ہے اور دل کی گہری اور اندھیری بے چینیاں زندگی کو کبھی تلخ اور کبھی شیریں بنا دیتی ہیں تو وہ اکثر رنجیدہ سی رہنے لگی...... تہوار کے دنوں میں کبھی کبھی اچھے کپڑے پہن لیتی تو سج جاتی۔ شب برات کا دن تھا اور وہ اندر شربت بنانے گئی تو بڑے صاحب زادے کاظم بھی پہنچ گئے۔

دلاری نے مڑ کر پوچھا— آپ کے لیے کون سا شربت تیار کروں...... مگر اسے کوئی جواب نہ ملا— کاظم نے دلاری کو آنکھ بھر کر دیکھا، دلاری کا سارا جسم تھرتھرانے لگا اور اس کی آنکھوں میں آنسو بھر آئے اس نے ایک بوتل اٹھالی اور دروازے کی طرف بڑھی— کاظم نے بڑھ کر بوتل اس کے ہاتھ سے لے کر الگ رکھ دی اور اسے گلے سے لگا یا لڑکی نے آنکھیں بند کرلیں اور اپنے تن من کو اس کی گود میں دے دیا...... وہ تنکوں کی طرح تاریک طاقتوں کے سمندر میں بہے جا رہے تھے۔ (۳)

یہیں سے دلاری کی زندگی میں تبدیلی رونما ہونے لگتی ہے۔ کاظم اور وہ پیار و محبت کی نامعلوم ڈگر پر چل پڑتے ہیں۔ کاظم کی فریب سے پر پیار بھری باتیں، وعدے وارادے معصوم و بھولی ''دلاری'' کے کانوں میں رس گھولتی رہیں اور نادان دلاری اس جنسی ہوس کو محبت سمجھ بیٹھتی ہے اور انجام سے بے خبر اپنا تن من دھن اس وحشی انسان کو سونپ دیتی ہے اور پھر اچانک کاظم کی شادی ایک امیر زادی سے طے ہو جاتی ہے جو دلاری کے لیے یقیناً ناقابل برداشت تھی۔ شادی کے چند روز قبل ناگہاں دلاری گھر سے فرار ہو جاتی ہے اور اپنا

ٹھکانہ طوائفوں کے کوٹھوں کو بنالیتی ہے۔ گرچہ کاظم علی کا بوڑھا نوکر اسے کسی طرح سمجھا کر گھر لے آتا ہے جہاں سب لوگ اس کا تماشا دیکھنے اور ترس کھانے جمع ہو جاتے ہیں۔ بیگم ناظم لعن طعن کرنے لگیں:

> ''ایک نجس ناچیز ہستی کو اس طرح ذلیل دیکھ کر سب اپنی بڑائی بہتری محسوس کر رہے تھے، مردار خور گدھ بھلا کب سمجھتے ہیں کہ جس بے کس پر وہ اپنی کثیف ٹھونگیں مارتے ہیں، بے جان ہونے کے باوجود بھی ان کے ایسے زندوں سے بہتر ہے۔''(۴)

دلاری سب کی لعن طعن برداشت کرتی رہی۔ اچانک کاظم علی اپنی خوبصورت دلہن کے ساتھ نکلے اور ماں سے کہنے لگے....

....امی خدا کے لیے اس بدنصیب کو اکیلی چھوڑ دیجیے وہ کافی سزا پا چکی ہے۔ آپ دیکھتی نہیں کہ اس کی حالت کیا ہو رہی ہے۔''

دلاری کاظم کی اس آواز کو سننے کی تاب نہ لاسکی۔ اس کی آنکھوں کے سامنے وہ سارا منظر گھوم گیا۔ جب وہ اور کاظم راتوں کی تنہائی میں یکجا ہوتے تھے۔ جب اس کے کان صرف پیار کے لفظ سننے کے عادی تھے کاظم کی شادی اس کے سینے میں نشتر کی طرح چبھنے لگی۔ اس خلش نے اسے کہاں سے کہاں پہنچادیا اور اب یہ حالت ہے کہ وہ بھی یوں باتیں کرنے لگے۔ اس روحانی اذیت اور کوفت نے اسے اس وقت نسوانی حمیت کا مجسمہ بنادیا۔ وہ اٹھ کھڑی ہوئی اور اس پرہجوم بھیڑ پر ایک حقارت بھری نظر ڈالی اور پھر وہاں سے چل پڑی۔

مصنف نے افسانے کی خوبصورتی کو دلاری (کردار) کی نفسیات اور احساسات و جذبات میں اس قدر سمودیا ہے کہ وہ ایک مکمل انسان کے روپ میں ڈھل جاتی ہے جہاں کاظم اور دیگر افراد کا قد اور ان کی کھوکھلی قدریں حقیر ہی نہیں غیر انسانی معلوم ہوتی ہیں۔

دلاری سب کی کھری کھوٹی، لعنت و ملامت برداشت کر لیتی ہے لیکن جب کاظم جسے اس نے دل و جان سے چاہا تھا جس کے حوالے سے اس نے خوابوں کے انبار لگا دیتے

تھے اس کی ذات کو اپنی زندگی کا نصب العین قرار دے دیا تھا اور دنیا و مافیہا سے بالکل بے خبر اس منزل کی طرف گامزن تھی جہاں امیری غریبی اونچ نیچ جھوٹ وفریب کا گذر نہ ہو، اور آج اسی کاظم کی نظر میں اس کی عزت ووقعت ایک بے جان اور حقیر سی ہوگئی ہو۔ کاظم جس کے پہلو میں اس نے اپنی دوشیزگی، اپنے میٹھے سپنے اور معصوم جذبات کا سارا سرمایہ لٹا دیا ہو، جس کے لب سے اس کے کان صرف پیار ومحبت کے الفاظ سننے کے لیے بے قرار ہوں۔ اب وہ اس پر ترس کھائے یہ اس کی غیرت کے لیے ناقابل برداشت تھا۔ اس لیے اس کی نسوانی حمیت اس اذیت اس ذلت کو سہنے کے مقابلے میں طوائف بن کر زندگی گذارنے کو ترجیح دیتی ہے۔ اس طرح یہ افسانہ ہندوستانی سماج کے اعلیٰ اور شریف خاندان کی ذہنیت کو بے نقاب کرتا ہے۔ جو شرافت کا لبادہ اوڑھے ہوئے معاشرہ کے ٹھیکیدار ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں لیکن وہ اس بات سے انجان ہوتے ہیں کہ ان کا باطن کتنا ناپاک ہے۔

احمد علی کی کہانی ''بادل نہیں آتے'' میں ایک متوسط طبقے کے مسلم گھرانہ کی ایک شادی شدہ لڑکی کی ذہنی رو کا انکشاف کیا گیا ہے۔ اس کی شادی اس کی مرضی کے خلاف بظاہر ایک خداپرست مولوی سے کر دی جاتی ہے جو حقیقتاً جنسی لذت پرستی کا شکار ہے۔ لوگ اسے متقی اور پرہیزگار سمجھتے ہیں دعائیں اور تعویذ لے جاتے ہیں اور مجبور عورت محض یہ سوچتی رہ جاتی ہے کہ

> ''عورت کمبخت ماری کی بھی کیا جان ہے، بچھڑی سے بدتر۔ کام کرے، کاج کرے، سینا پرونا، کھانا پکانا، صبح سے رات تک جلے پاؤں بلی کی طرح ادھر پھرنا ادھر پھرنا اور اس پر طرہ یہ کہ بچے جننا، جی چاہے یا نہ چاہے۔ جب میاں موئے کا جی چاہا ہاتھ پکڑ کے کھینچ لیا، ادھر آؤ میری جان۔ میری پیاری تمہارے نخرے میں گرم مصالح۔ دیکھو تو کمرہ میں کیسی ٹھنڈک ہے! میرے کلیجے کی ٹھنڈک! ورے آؤ، ہٹو پرے تم پر ہر وقت کمبخت شیطان ہی سوار رہتا ہے۔ نہ دن دیکھو نہ رات، ہائے، مار ڈالو، کٹاری مارو نا، ہاتھ نگوڑا مروڑ ڈالا، توڑ ڈالا، کہاں بھاگی جاتی

ہو؟ سینے سے چمٹ کے لپٹ جاؤ دیکھو کنواری کا مزہ چکھ لو۔ وہ ہی موئے دودھوں پر ہاتھ چل پڑے سخت سخت انگلیوں سے مسل ڈالا، وسل ڈالا، کمبخت نے گھنڈی کو کس زور سے دبایا کہ ہل بھی نہ سکی، موا جوانا مرے، کوٹھے والیوں کے ساتھ بھی کوئی ایسا برتاؤ نہ کرتا ہوگا۔ کمزور جان لپٹ گئی کہ سارا گرمی کا غصہ مجھ ہی پر اتارا۔ مردے کی طرح کیوں پڑی ہو! کیا جان نہیں؟ زور لگاؤ، پیاری پی آری جیہ آ آنی اور ہم ہیں کہ کچھ نہیں کر سکتے، ہم کیوں نہیں کچھ کر سکتے۔" (۵)

افسانہ نگار نے گھناؤنے جنسی جبر و استحصال کو بیان کرنے کے لیے ایسے ہی کریہہ انداز بیان سے کام لیا ہے جس سے عورت کے حقیقی ردعمل اور ذہنی حالت کا اظہار ہو سکے۔ علاوہ ازیں اس افسانہ میں ایک مولوی کی جنسی لذت پرستی اور عورت کی بے بسی کو بھی بے نقاب کیا گیا ہے۔ جہاں عورت کو محض لذت اندوزی کا ذریعہ سمجھا جاتا ہے۔ جب کہ شادی مرد اور عورت کے درمیان ایک خوشگوار زندگی پیدا کرنے کا نام ہے لیکن عملی زندگی میں اس کی کوئی اہمیت اور قدر و منزلت نہیں ہے۔ اس کی خواہش کا کوئی احترام نہیں کیا جاتا۔ اگر مرد کو روزی کی تلاش میں مختلف جگہوں کی خاک چھاننی پڑتی ہے تو عورتوں کو بھی گھر کے اندر کوئی کم کام نہیں کرنا پڑتا۔ مندرجہ بالا اقتباس میں سخت بے باکانہ انداز میں مرد کا عورت کے ساتھ بے رحمانہ سلوک کا مظاہرہ بھی کیا گیا ہے۔ جس سے مرد کی جنسی ہوس پرستی اور عورت کی بے بسی دکھانے کے لیے جزئیات نگاری کا سہارا لیا گیا ہے۔

تانیثی نقطۂ نظر سے اگر ہم اس کہانی کا محاسبہ کریں تو اندازہ ہوتا ہے مظلوم عورت کے ذہن کی رسائی اس مقام تک ہو چکی تھی جہاں عورت اقتصادی اعتبار سے خود مختار بننا پسند کرتی ہے اور پردے کی قید سے فرار چاہتی ہے۔ مردوں کے رحم و کرم پر زندگی گذارتے گذارتے تھک کر مرد کے حاکمانہ کنٹرول سے نجات حاصل کرنا چاہتی ہے۔ بہتر تعلیم حاصل کرنا چاہتی ہے اور پسند کی زندگی بسر کرنا چاہتی ہے۔ وہ جس معاشرہ میں سانس لے رہی ہے وہاں اسے ایک گھٹن سی کیفیت کا احساس ہوتا ہے۔ شوہر اس کے لیے ایک حاکم کی

حیثیت رکھتا ہے جس کے حکم کے تابع اسے ہمیشہ رہنا ہے۔ اس کی آرزوؤں اور خواہشوں کو بالائے طاق رکھ دیا جاتا ہے۔ جب کہ مرد نہ جانے کتنی غیر اخلاقی اور گھناؤنی حرکتیں کرتا ہے لیکن اس کے قول و فعل کا کوئی حساب و کتاب نہیں، اقتباس ملاحظہ ہوں:

"اگر اپنا روپیہ ہوتا تو یہ سب ذلت کیوں سہنی پڑتی۔ جس وقت جو جی چاہتا کرتے، کمانے کی اجازت بھی تو نہیں۔ پردے میں پڑے پڑے سڑتے ہیں۔ لونڈیوں سے بدتر زندگی ہے۔ جانوروں سے بھی گئے گذرے ہوئے پنجرے میں پڑے ہیں۔ قید کیے پڑے ہیں۔ پر بھی تو پھڑ پھڑانے کی گنجائش نہیں۔ ہماری زندگی ہی کیا ہے! بجھا دیا تو بجھ گئے، جلا دیا تو جل رہے ہیں۔ ہر وقت جلا کرتے ہیں جلنے کے علاوہ اور کچھ بھی ہماری قسمت میں ہے؟ اور فرماں برداری کریں مردموئے سارے ہیں جوتیاں چٹخاتے پڑتے پھرتے ہیں کہیں بیٹھ کے حقہ گڑ گڑایا! کہیں گپیں کیں! کہیں گنجفہ، کہیں شطرنج، کہیں موئے تاش۔ رات کو اور کچھ نہیں تو چاوڑی چلے گئے۔ گانا سننے کا بہانہ! لیکن پھر صبح نہانا کیسا؟ اور کہہ کہہ کر ہمیں جلانا، کہیں جل بھی تو نہیں چکتے۔ لاکھ لاکھ آنسو بہاتے ہیں! موئی آگ ایسی چوبیس گھڑی کی لگی رہتی ہے کہ ذرا بجھنے کا نام نہیں لیتی۔ موت بھی تو نہیں۔ ہندوؤں کی زندگی ہم سے کہیں اچھی ہے، آزادی تو ہے، عیسائیوں کا تو کیا کہنا، جو جی میں آتا ہے کرتی ہیں۔ ناچ ناچیں، تصویریں دیکھیں، بال کٹائیں، راوی چین لکھتا ہے...... نہیں معلوم کس گھڑی ہماری پیدائش ہوئی جو مسلمان گھر میں جنم لیا، آگ لگے ایسے مذہب کو، مذہب مذہب روح کی تسلی! مردوں کی تسلی ہے! عورت بیچاری کو کیا! پانچ انگشت لانبی داڑھی لگا کے بڑے مسلمان بنتے ہیں۔ ٹٹی کی آڑ میں شکار کرتے ہیں، ہمارے تو جیسے جان تلک نہیں۔ آزادی کے لیے تو دیوار قہقہہ ہیں...... ابا جان نے کس مصیبت سے اسکول میں داخل کیا تھا مشکل سے آٹھویں تک پہنچی تھی کہ خدا بخشے دنیا سے

سدھار گئے۔ سب نے فوراً ہی تو اسکول سے نام کٹا دیا اور اس موئے مسٹنڈے ڈاڑھی والے کے ساتھ نتھی کر دیا۔ موا شیطان ہے۔ عورت کی آزادی تو آزادی عورت کا جواب تک دینا گوارا نہیں کرتا۔" (۶)

اس طرح محکوم عورت کی داخلی خود کلامی کے ذریعہ فنکار نے اس کے جذبات واحساسات کی منظر کشی کی ہے۔ ایسی صورت میں عورت اپنی محرومی اور ستم ظریفی سے لبریز زندگی کے مقابلے لونڈی بننے کو ترجیح دیتی ہے۔ اگر چہ وہ اس مسلم سماج اور مذہب کے خلاف باغیانہ خیال رکھتی ہے لیکن زمانے کے ہاتھوں بے بس ہے۔ کبھی وہ سوچتی ہے اگر اسے خود کمانے کی اجازت ہوتی اور اس کے پاس روپیہ ہوتا تو ایسی ذلت کی زندگی گذارنی نہیں پڑتی۔ آخر میں وہ مایوس ہوکر موت کی تمنا اور ہندو اور عیسائی مذہب کو زیادہ فوقیت دینے لگتی ہے۔ ایک دوسری جگہ سماج کے ان غلط رویوں کو بھی طنز کا نشانہ بنایا گیا ہے کہ آخر مرد کو ہی بال کٹوانے کی اجازت کیوں ہے۔ عورت کو کیوں نہیں۔ ان تمام چیزوں کے ذریعے عورت کے اندر خودی کا احساس پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے:

"آخر ہم بھی مردوں کی طرح بال کیوں نہیں کٹوا سکتے؟ چھوٹے چھوٹے بالوں سے سر کیسا ہلکا معلوم ہوتا ہوگا۔ خدا بخشے ابا جان کے تو خشخاشی تھے۔ ایک مرتبہ ایسی ہی گرمی پڑی تو پان بھی بنوالیا تھا اور میں نے اور صابرہ نے خوب ہی سر سہلایا۔ کاش کہ ہمارے بال بھی کٹے ہوتے، گدی تو جلی جاتی ہے، جھلسی جاتی ہے، اس پر بھی بال نہیں کٹوا سکتے، خاندان والوں کی کیا بڑی ناک ہے۔ ہم جو بال کٹوالیں گے تو ان کی ناک کٹ جائے گی۔ اگر میں کہیں لڑکا ہوتی تو کھونڈی چھری سے کاٹ ڈالتی۔ جڑ سے اڑا ڈالتی اور جب ناک ہی نہ رہتی تو کٹنے کا ڈر کہاں؟" (۷)

غرض کہ افسانہ کا نسوانی کردار ان دقیانوسی رسم ورواج اور قوانین وضوابط سے کلی طور پر آزادی حاصل کرنا چاہتا ہے اور ان تمام آزادیوں اور انسانی حقوق کی بازیابی کی

خواہش مند نظر آتا ہے جو حقوق اور آزادی مرد کو حاصل ہے۔

انگارے میں شامل تیسرا افسانہ رشید جہاں کا ہے جس میں عورت کی ازدواجی زندگی، اس کی تنہائی اور بے بسی کے خلاف احتجاج کیا گیا ہے اور Male dominated سماج میں مرد کی بے حسی اور جہالت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ مثلاً شہر فرید آباد جو دلی سے چند میل کی دوری پر واقع ہے وہاں کی ایک مسلم خاتون جب اپنے شوہر کے ساتھ دلی کی سیر کے لیے جاتی ہے تو اس کا خاوند اسے اسٹیشن پر ایک گوشے میں کھڑا کر کے ادھر ادھر گھومنے لگتا ہے۔ نتیجتاً اس کی بیوی خود ہی گھبرا کر گھر واپس چلنے کو کہتی ہے۔ جب وہ سفر سے واپس آتی ہے تو محلے کی سہیلیوں کو اپنی روداد کچھ یوں بیان کرتی ہے:

> ...... مجھے اسباب کے پاس چھوڑ یہ رفو چکر ہوئے اور میں اسباب پر چڑھی برقعہ میں لپٹی بیٹھی رہی۔ ایک تو کمبخت برقعہ، دوسرے مردوے، مرد تو ویسے ہی خراب ہوتے ہیں اور اگر کسی عورت کو اس طرح بیٹھے دیکھ لیں تو اور چکر پر چکر لگاتے ہیں...... ایک میرے سے کہنے لگا ذرا منھ بھی دکھا دو...... کوئی دو گھنٹے بعد موچھوں پر تاؤ دیتے دیکھائی دیے اور کس لاپرواہی سے کہتے ہیں کہ بھوک لگی ہو تو کچھ پوڑیاں ووڑیاں لا دوں کھاؤ گی میں تو ادھر ہوٹل میں کھا آیا۔" (۸)

اس افسانے میں اگرچہ کوئی قابل اعتراض بات نہیں تھی لیکن مولویوں اور سماج کے ٹھیکے داروں کی لعن طعن کا شکار رشید جہاں بنیں۔ اس کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ ہندوستان میں پہلی مرتبہ اردو میں کسی مسلم خاتون نے عورت کے مسائل پر بے باکی کے ساتھ قلم اٹھایا اور باقاعدگی کے ساتھ ایک تحریک کی بنیاد ڈالی۔ بقول علی جاوید:

> "ابھی تک خواتین اخلاق آموزی سے آگے کی بات نہیں سوچ سکتی تھیں۔ اس کے برعکس مرد کو ہر طرح کی آزادی حاصل تھی اور وہ بھی اگر اس کا تعلق شرفاء کے طبقے سے ہے، اسی لیے مسجدوں میں انگارے کے خلاف جو جلسے ہوئے ان کا سب سے بڑا نشانہ رشید جہاں تھیں کیوں کہ خاتون آنے والی نسلوں کے

خیالات میں انقلاب برپا کر سکتی تھی۔ وہ صدیوں سے گھر کی چہار دیواری میں
قید عورت کو بغاوت کی دعوت دے سکتی تھی۔ رشید جہاں نے انھیں اپنے حقوق کا
احساس اور انھیں حاصل کرنے کے لیے مسائل کا حل خود تلاش کرنے کے لیے
اکسایا اور سرکشی پر آمادہ کیا تھا۔ ان کے کردار بیوی کی حیثیت سے شوہر کی غلامی
کرنے کو تیار نہیں بلکہ اپنے وجود کا احساس دلاتے ہیں جو اس سماج کے
ٹھیکے داروں کی پریشانی کا باعث تھے۔"(۹)

جہاں عورت کو ایک باندی اور بے جان جانور تصور کیا جاتا رہا ہو، ایسے میں
انگارے کی بے باکی اور رشید جہاں کی آزاد خیالی کو برداشت کرنا ناممکن تھا۔ مقبول ترین
کتاب "بہشتی زیور" میں بھی عورتوں کو یہ مشورہ دیا گیا ہے:

"اگر مرد اپنی عورت کو حکم دے کہ اس پہاڑ کے پتھر اٹھا کر اس پہاڑ پر لے جاوے اور
اس پہاڑ کے پتھر اٹھا کر تیسرے پہاڑ پر لے جاوے تو اس کو یہی کرنا چاہیے۔"(۱۰)

علامہ یوسف القرضاوی کی تصنیف "الحلال والحرام فی الاسلام" میں زوجین کے
حقوق کے بارے میں یہ اقتباسات بے محل نہ ہوں گے:

"اسلام شوہر کو اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ وہ اپنی بیوی کے منہ پر مارے
کیوں کہ یہ انسانی احترام کے خلاف ہے اور اس سے جسم کے اشرف حصے کو جس
میں جسم کے جملہ محاسن جمع ہیں تکلیف پہنچتی ہے گو نافرمان اور سرکش بیوی کو
وقت ضرورت تادیب جائز ہے۔"(۱۱)

نافرمانی اور گھریلو بحث و تکرار کی صورت میں موصوف کے یہ مشورے بھی فکر انگیز ہیں:

"مرد گھر کا سردار اور خاندان کا سرپرست ہے، اسی بنا پر اس کی تخلیق اسی طرز پر
ہوئی اور اس کے اندر اس کی استعداد پائی جاتی ہے اور کارگہ حیات میں اس کی
حیثیت بھی یہی کچھ ہے۔ نیز وہ مہر اور نان نفقہ کا ذمہ دار ہے لہٰذا عورت کے لیے
جائز نہیں کہ اس کی اطاعت سے خروج اختیار کرے اور اس سے سرکشی کرے۔۔۔

اگر یہ تدبیر بھی کارگر نہ ہو تو پھر اس پر ہاتھ اٹھا سکتا ہے لیکن ایسی صورت میں
اذیت دہ حد تک زدوکوب کرنے اور چہرے پر مارنے سے اجتناب کرنا چاہیے۔
بعض عورتوں کے لیے بعض حالات میں یہی علاج کارگر ہوتا ہے۔" (۱۲)

ظاہر ہے کہ جہاں عورت کا تصور اس قدر پست اور تحقیر آمیز ہو وہاں ایک عورت کے تحریر شدہ افسانوں کو ہضم کرنا آسان نہ تھا۔

انگارے میں شامل ڈرامہ "پردے کے پیچھے" میں رشید جہاں نے "دلی کی سیر" سے دس قدم آگے بڑھ کر ایک متوسط مسلمان طبقے کی ذہنیت کو بے نقاب کیا ہے اور بیوی کی صحت سے لاپرواہ بے حس شوہر کی لاپرواہی و بے اعتنائی کو دکھانے کی کوشش کی ہے۔ بوڑھے مردوں کی جوان عورتوں سے شادی، تعدادِ ازدواج اور بچوں کی کثرت سے گھر، گھر نہ بن کر بلکہ مسافر خانہ کی شکل اختیار کر گیا ہو:

"کتنی مصر ہوئی کہ میں خود دودھ پلاؤں گی لیکن سنتا کون ہے۔ دھمکی یہ ہے کہ دودھ پلاؤ گی تو میں اور بیاہ کرلوں گا۔ مجھے ہر وقت عورت چاہیے میں اتنا صبر نہیں کرسکتا کہ تم بچوں کی ٹلے نویسی کرو اور پھر تم کہتی ہو——
یہاں تو مردہ جنت میں جائے یا دوزخ میں اپنے حلوے مانڈے سے کام ہے۔
بیوی نگوڑی چاہے اچھی ہو چاہے مر رہی ہو۔ مردوں کو اپنے نفس سے کام ہے۔
وہ بچاری سن کر چپ ہوگئی۔ کہنے لگی کہ آپ اتنی بیمار ہیں۔ اور بوا وہ بچاری کیا سب ہی ڈاکٹر یہ کہتے ہیں کہ آپ کے بچے کس طرح موٹے تندرست ہوں۔
جب ایک تو آپ خود اتنی کمزور دوسرے بچے اتنی جلدی جلدی ہوتے ہیں۔ کیا کیا جائے اس سے کرستان ہوتے تو بھلے رہتے۔" (۱۳)

اس ڈرامے میں رشید جہاں نے مردوں کی نفس پرستی و بے حسی کی طرف طنزیہ اشارہ کیا ہے کہ مردانہ بالادستی والے سماج میں عورتوں کو کھیتی قرار دیا جاتا ہے اور اس کے ساتھ بھیڑ بکریوں سے بھی زیادہ بدتر سلوک روا رکھا جاتا ہے اور اس پر طرہ یہ کہ اگر میرے

جذبات کی قدر نہ کی گئی تو......

"روز یہی ہے کہ تم تو روز روز کی بیمار ہوئیں کب تک صبر کروں، میں دوسرا بیاہ کرتا ہوں اور پھر یہ ضد ہے کہ تم میرا بیاہ کراؤ، شرع میں چار بیویاں جائز ہیں تو میں کیوں نہ کروں۔ میں نے تو کہا بسم اللہ کرو۔ اب سال بھر بعد صابرہ کی رخصتی ہے، باوا بیٹیوں کے ساتھ ساتھ ہو جائے۔ ایک گود میں نواسا کھلانا دوسری میں نئی بیوی کا بچہ۔ بس لڑنے لگتے ہیں کہ عورتیں کیا جانیں خدا نے ان کو حس ہی نہیں دی۔ میں تو کہتی ہوں کہ تم میں سارے مردوں کی حس بھری ہوئی ہے اب کیا۔" (۱۴)

اگر ہم تانیثی علمبرداروں کے نقطہ نظر سے اس رویے کا جائزہ لیں تو یہ عورتوں کا سراسر جنسی استحصال ہے جو مرد ذات کی ذہنیت اور کردار کی قلعی کھولتا ہے۔ خوانگی زندگی میں عموماً بیویاں اپنے شوہر کی غلام اور ان کی نفسیاتی خواہشات کی تکمیل کا ذریعہ تھیں۔ بچے کی پیدائش اور اس کی پرورش و پرداخت کرنا ہی ان کی قسمت تھی اور مرد کو ہر قسم کی آزادی حاصل تھی۔ اس ڈرامے میں رشید جہاں ریاکار مردانہ جابریت کا مذاق اڑاتی ہیں۔ جو سماج میں خاندان اور اپنی بیویوں پر اجارہ داری قائم رکھنے کے لیے توہمات اور غلط رسم و رواج کو بڑھاوا دیتے ہیں اور طبقہ نسواں کو یہ کہہ کر خاموش کر دیا جاتا ہے کہ ان کی محرومیاں دراصل ان کی تقدیر اور قسمت میں پہلے سے لکھی جا چکی ہیں۔ ان پر ترقی کے دروازے بھی بند ہیں۔ یہ لوگ مذہبی اصولوں کو بھی اپنی مرضی کے مطابق توڑ مروڑ کر پیش کرتے رہے ہیں:

"مردوں نے تو وہ گڑھ جیتا ہے کہ اٹ بھی ماریں پٹ بھی ماریں۔ اب یہ ظلم ہے یا نہیں کہ بیاہ بھی کروں گا اور یہ بھی بیوی ہی کمبخت...... اسی سے تو میں جل جل کر اپنے مرنے کی دعا مانگتی ہوں ایک تو ہر وقت کی اپنی بیماری، روز روز کا بچوں کا رنجھنا الگ۔ خیر بڑے بچے تو ماشاء اللہ خاصے تندرست ہیں ہاں یہ چھوٹے بچے آئے دن بیمار رہتے ہیں۔ ان سب باتوں نے اب جینے کا لطف تو بالکل کھو دیا اور یہ تو میں جانتی ہوں کہ یہ دوسرا بیاہ کریں اور پر کریں۔ یہ ہر وقت

کا دھڑکا الگ، خدا اس سے پہلے تو مجھے اٹھالے کہ میں سوکن کا منہ نہ دیکھوں اور سوکن کے ڈر سے بوا میں نے کیا کیا نہ کیا دو دفعہ آپریشن بھی کروایا۔" (۱۵)

ڈرامے کے مندرجہ بالا مکالمے سے رشید جہاں کی بے باکی، ذہنی بیداری اور سماجی مسائل پر ان کی گہری نظر اور گرفت کا احساس ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں سب سے اہم بات یہ ہے کہ وہ براہِ راست مسائل کا حل نہیں پیش کرتیں بلکہ قاری کو سوچنے اور خود فیصلہ کرنے پر مجبور کرتی ہیں۔ اس ڈرامے میں رشید جہاں نے مرد کی دوسری گندی ذہنیت کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ صاحب اولاد ہونے کے بعد بھی ان کی نظریں گلی کوچوں میں پھسلتی رہتی ہیں خود عورت پر اس قدر پابندیاں عائد کر دیتے ہیں جیسے وہ گائے بھینس کی مثل ہوں کہیں ان کی گرفت سے باہر نکل نہ جائیں لیکن خود چوری چھپکے عشق فرماتے اور آہیں بھرتے رہتے ہیں:

"کہ کیا برائی ہے اور میں تو رضیہ سے شادی کروں گا۔ چاہے تمھیں طلاق ہی دینی پڑے۔ میں نے کہا میاں، ہوش میں ہو یا بالکل ہی بے ہوش ہوا شریفوں کی لڑکی ہے اگر اس کا نام بھی لیا تو اس کے باپ، چچا، بھائی تمھاری ہڈی بوٹی کر دیں گے۔ ان خیالوں میں بھی نہ رہنا۔

خوشامد کرنے لگے کہ میں اس پر عاشق ہو گیا ہوں۔ ہائے خدا کے لیے میری مدد کرو۔ میری مدد کرنا تمہارا فرض ہے۔ قرآن شریف کھول کر بیٹھ جائیں اور آیتیں پڑھیں کہ میں ان کی مدد نہ کروں گی تو بعد مرنے کے یہ ہو گا وہ ہو گا۔ اب اس سے زیادہ کون سی آگ ہو گی؟ یہ ہر وقت کا جلنا، غرض کہ ہر وقت کی یہی باتیں کہ میں پاگل ہو جاؤں گا کمرا بند کیے منھ اوندھائے پڑے ہیں۔ رضیہ ہائے رضیہ ہو رہی ہے میں پڑی سب سن رہی ہوں، خدا کی قسم آپا اس قدر کلیجہ پک گیا ہے کہ روپیہ پیسہ اب تو مصیبت معلوم ہوتا ہے، روکھی روٹی ہو اور سکھ ہو۔" (۱۶)

رشید جہاں کی یہی وہ بے باکی اور سماج کی دکھتی رگ پر انگلی رکھنے والی قوت و

صلاحیت تھی جس نے اردو ادب خصوصاً فکشن میں تانیثی تحریک کے لیے راہیں ہموار کیں جس پر آگے چل کر عصمت چغتائی، قرۃ العین حیدر اور دیگر خواتین افسانہ نگار و ناول نگار نے ان مسائل کو جرأت مندی کے ساتھ اجاگر کیا اور عورتوں کو بیدار کیا اور اپنے حقوق کے لیے اکسایا۔ یہی وجہ تھی کہ انگارے کی اشاعت کے بعد رشید جہاں کو ناک کان کاٹ لینے کی دھمکی دی گئی کیوں کہ متوسط طبقے کی مسلم گھرانے کی عورتوں کی طرف سے اتنی بے باکی اور جرأت مندی کے ساتھ کہانیاں لکھنا وہ کسی طرح برداشت نہیں کر سکتے تھے۔ بقول ہاجرہ بیگم:

> ''انگارے کو شائع کرتے وقت سجاد ظہیر کو یہ اندازہ نہیں تھا کہ یہ ایک نئی ادبی راہ کا سنگ میل بن جائے وہ تو خود لندن چلے گئے لیکن تہلکا مچ گیا۔ پڑھنے والوں کی مخالفت اس قدر بڑھی کہ رشید جہاں انگارے والی کے خلاف وعظ ہونے لگی۔ فتوے دیے جانے لگے اور ''انگارے'' ضبط ہو گئی۔'' (۱۷)

انگارے میں شامل محمود الظفر کا افسانہ ''جوانمردی'' میں مرد کے جھوٹے وقار اور کھوکھلی ذہنیت پر بامعنی انداز میں طنز کیا گیا ہے۔ وہیں دوسری طرف عورت کی حقیقی محبت کی تصویر کو بھی دکھانے کی کوشش کی گئی ہے۔ ایک عورت جس کی شادی بچپن میں کردی گئی اس وقت دونوں ایک دوسرے کے جذبات کو نہیں سمجھ سکتے تھے جب اس میں صحیح جذبات کو سمجھنے کا موقع آیا تو وہ شوہر سے کافی دور تھی۔

> ''مجھے اپنی بیوی سے کبھی محبت نہیں ہوئی اور ہوتی بھی کیسے؟ ہم دو مختلف دائرہ زندگی میں گرداں تھے۔ میری بیوی پرانے زمانے کی تنگ و تاریک گلیوں میں اور میں نئے زمانے کی صاف اور چوڑی پکی سڑکوں پر۔ لیکن جب میں دوسرے ملکوں میں گیا اور اس سے کئی برس تک جدا رہا کبھی میرا دل اس کے لیے بے چین ہوتا تھا وہ اپنے چھوٹے سے مستحکم پرانے قلعہ میں تھی۔ اور میں زندگی کی دوا دوش فضول اور بے فیض عشق بازی سے تنگ آ کر کبھی کبھی اس پاک و باوفا عورت کا خواب دیکھا کرتا تھا جو بلا کسی معاوضہ کے مجھ پر سب کچھ نثار کرنے

کے لیے تیار تھی۔" (۱۸)

مصنف نے اس کہانی کے ذریعہ مرد کی بے حسی اور عیاشی کی طرف اشارہ کیا ہے کہ زندگی کی رنگینیوں سے شرابور انسان کس قدر بیزار ہو جاتا ہے کہ اس کے پاس بیوی ایک بے وقعت سی چیز بن کر رہ جاتی ہے اور ان تمام رعنائیوں کے سامنے بیوی کی حیثیت محض لغو وفضول سی لگنے لگتی ہے۔ دوسری طرف زمانے کے عطا کردہ القاب کہ عورت ممتا، ایثار و قربانی، خلوص، جذبات، محبت و ہمدردی کا وہ پیکر ہے کہ مرد کی تمام ظلم و زیادتیوں کو خندہ پیشانی کے ساتھ قبول کرنے کے بعد بھی وہ اپنے شوہر کے لیے دعائیں مانگتی ہے۔ جس کا اظہار یوں ہوا ہے:

"غالباً آپ اپنے میں مشغول ہوں گے۔ مگر خیر مجھے اس کی کوئی شکایت نہیں۔
بس آپ کی مجھے خیریت معلوم ہوتی رہے اور آپ اچھے رہیں اور خوش رہیں
میرے لیے یہی کافی ہے جب سے میں بیمار ہوں سوائے اس کے کہ آپ کو یاد
کروں اور ان عجیب عجیب چیزوں اور نئے نئے لوگوں کا خیال کروں جن سے
آپ وہاں ملتے ہوں گے مجھے اور کام نہیں، مجھ سے چلا نہیں جاتا اس وجہ سے
پلنگ پر پڑی پڑی طرح طرح کے خیال کرتی ہوں۔ کبھی تو اس میں لطف آتا
ہے اور کبھی اس سے سخت تکلیف ہوتی ہے۔" (۱۹)

اس کہانی کے ذریعہ مصنف نے حقیقت نگاری کا وہ تصور پیش کیا ہے جو تصور پرستی اور رنگینی سے بالکل پاک ہے۔ اس میں ایک عورت کے دکھ درد اور اس کی محرومیوں، تنہائیوں اور روحانی کرب سے نہ صرف ہمدردی پیدا ہوتی ہے بلکہ ان حالات کے خلاف شدید نفرت بھی پیدا کر دیتا ہے جن میں انسان بے کراں دکھوں اور محرومیوں کا شکار ہے:

"آپ مجھے بھول نہ جائیں اور کبھی کبھی خط لکھ دیا کریں میرے لیے یہی بہت
ہے بلکہ کبھی کبھی تو مجھے یہ خیال ہوتا ہے کہ آپ کا مجھ سے دور ہی رہنا بہتر ہے
مجھے ذرا اس بات کا ہے کہ جیسے بیماری کے بعد سے یہاں میں قریب قریب سب

سے نا آشنا سی ہو گئی ہوں۔ ویسے ہی میں کہیں آپ کو بھی نہ کھو بیٹھوں۔ دن رات میری بری حالت دیکھ کر کہیں آپ کا دل بھی میری طرف سے نہ ہٹ جائے۔ وہاں سے تو آپ محض اس کا تصور کر سکتے ہیں اور میں آپ کو اپنا وہ کامل دمساز تصور کر سکتی ہوں جس کی میرے دل کو تمنا ہے۔'' (۲۰)

عورت کے اس خیال سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کی حیثیت کتنی پست اور مجبور و لاچار ہے جو ہمارے معاشرے کا دیا ہوا تحفہ ہے۔ کیوں کہ اس کی نشو ونما ہی اس طرز پر کی جاتی ہے کہ وہ ہمیشہ کسی نہ کسی سہارے کی حاجت مند رہے اور اس سے آگے بڑھ کر کچھ نہ سوچ سکے۔

غرض کہ مصنف نے اس افسانے کے ذریعہ متعدد اہم امور کی جانب اشارے کیے ہیں کہیں عورت کی لاچاری و بے بسی کو دکھانے کی کوشش کی ہے کہیں مرد کی خود بینی ریاکاری اور جھوٹی ذہنیت کی طرف انگلی اٹھائی ہے اور اس کے پس پشت جواں مردی (مردانگی)، مردانہ تفاخر اور بالادستی پر گہرا طنز کیا ہے۔

انگارے کی اشاعت نے یقیناً ادب میں تانیثی تحریک کی داغ بیل ڈالی اور اس کو ایک مثبت سمت عطا کیا اور اس عہد کے دیگر حساس اور بیدار مغز ادیبوں کو بھی عورت کے بارے میں سوچنے پر مجبور کیا۔ لیکن اس سلسلے کی سب سے پہلی کاوش انگارے کے مصنفین کی ہی ہے جنھوں نے عورت کے انسانی حقوق کی جھلکیوں کو اپنے افسانوں میں اجاگر کرنے کا بیڑا اٹھایا۔ ان مصنفین کے یہاں عورت پہلی بار اپنے انسانی حق پر اصرار کرتی نظر آتی ہے۔ آخر اس کی بھی اپنی ایک شخصیت ایک زندگی ہے اور اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے اس حق کو حاصل کرے۔ یہ حق یہ انسانی روپ جنسوں کے درمیان منافرت سے حاصل نہیں ہو سکتا بلکہ اس استحصالی نظام کو ختم کرنے ہی سے حاصل ہو سکتا ہے جس نے عورت کو اور ان کے ساتھ دوسرے متعدد طبقوں کو غلام بنا رکھا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نچلے طبقے کی عورتوں میں مساوات کی کچھ بہتر صورت حال ہے نہ ان میں پردے کی لعنت اس قدر عام ہے، نہ وہ

محبت اور حسن کی ایسی چھوٹی موٹی قسم کی مورت ہیں کہ خود اپنی اسیر ہو کر رہ جائیں۔

انگارے سے ہی متاثر ہو کر دیگر فنکاروں نے جو ترقی پسند تحریک کے روح رواں تسلیم کیے جاتے ہیں۔ عورتوں کے دلدوز حالات وکوائف کو بے نقاب کرنے اور سماج کے ٹھیکیداروں کے بدنما چہرے سے اس گرد کو جھاڑنے کی ذمہ داری قبول کی جس میں اب تک عورتیں قید ہو کر رہ گئیں تھیں۔

ان میں سب سے اہم نام عصمت چغتائی، منٹو، بیدی، اور کرشن چندر وغیرہ کا آتا ہے۔ ان فنکاروں کے بعد قرۃ العین حیدر، خدیجہ مستور، جمیلہ ہاشمی، رضیہ فصیح احمد، جیلانی بانو، بانو قدسیہ، صغرا مہدی وغیرہ نے معاشرہ میں عورت کی حیثیت، جاگیردارانہ وسرمایہ دارانہ نظام واقدار اور اس نظام میں عورتوں کے ساتھ جو ناروا سلوک برتا جاتا تھا، اس کی بہترین عکاسی کی اور اپنے اپنے زاویے نگاہ سے عورت کے نت نئے مسائل، اس کے جذبات و احساسات اور تجربات ومشاہدات کو غیر جانبداری اور خلوص کے ساتھ صفحہ قرطاس پر لانے کی کوششیں کیں۔

مندرجہ بالا جائزے سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ انگارے کی اشاعت نے عورت کے تئیں مردانہ ذہنیت اور حاکمانہ وجابرانہ رویے کا بھرم توڑ دیا، اور عورت کے پیچ در پیچ مسائل کو بے نقاب کیا۔ اس مجموعے میں شامل چند افسانوں میں براہ راست عورت کے مسائل کو اجاگر کیا گیا ہے جسے ہم تانیثی افکار سے متاثر ضرور پاتے ہیں۔

حواشی

۱ اردو افسانے میں انگارے کی روایت، قمر رئیس، ص ۴۹

۲ اردو افسانے میں انگارے کی روایت، قمر رئیس، ص ۸۷

۳ دلاری، انگارے، سجاد ظہیر، ص ۴۵

۴ ایضاً، ص ۱۳۶

۵ بادل نہیں آتے، احمد علی، ص ۱۵۰

۶ بادل نہیں آتے، احمد علی، ص ۱۵۱

۷ ایضاً، ص ۱۴۹

۸ دلی کی سیر، رشید جہاں، ص ۱۶۵

۹ رشید جہاں ایک ریڈیکل آواز، علی جاوید، ص

۱۰ بہشتی زیور، حصہ چہارم، مولانا اشرف علی تھانوی، ص ۳۰

۱۱ الحلال والحرام فی الاسلام، یوسف القرضاوی، ترجمہ شمس پیرزادہ، ص ۲۷۱

۱۲ ایضاً

۱۳ رشید جہاں ایک ریڈیکل آواز، علی جاوید، ص ۲۵۳

۱۴ پردے کے پیچھے، رشید جہاں، ص ۱۷۲

۱۵ ایضاً، ص ۱۷۹

۱۶ ایضاً، ص ۱۸۰

۱۷ بحوالہ انگارے کا تاریخی پس منظر اور ترقی پسند تحریک، خالد علوی، ص ۲۵

۱۸ جوانمردی، محمود الظفر، ص ۱۸۲

۱۹ ایضاً، ص ۱۸۲

۲۰ ایضاً، ص ۱۸۳

اردو ناول اور تانیثیت

اردو ناول کی تاریخ کا جائزہ لیں تو اندازہ ہوتا ہے کہ شروع سے ہی عورتوں کے مسائل اور ان پر ہورہے جبر واستحصال کو ہمارے حساس اور بیدار مغز مصنفین اپنی تحریروں کے ذریعہ منظر عام پر لانے کی کوشش میں مصروف رہے ہیں۔ نذیر احمد سے رسوا تک جتنے بھی لافانی نسوانی کردار پیش کیے گئے وہ اب تک ہمارے ذہن وفکر پہ نقش ہیں، انہیں کی مجبوری، لاچاری، بے بسی اور ان کے دکھ درد، ان کی سماجی، معاشی حیثیت کو بخوبی اردو ناول میں پیش کیا جاتا رہا ہے۔ لیکن ان کی حیثیت کی یہ ترجمانی Sterio Type سے زیادہ کچھ نہیں تھی۔ ترقی پسند تحریک کے زیر اثر جو تخلیقات منظر عام پر آئیں ان سے کسی حد تک عورتوں اور ان کے مسائل کو دیکھنے، پرکھنے اور محسوس کرنے کے طریقہ کار میں تبدیلی رونما ہوئی۔ سعادت حسن منٹو، بیدی، اور عصمت چغتائی جیسے حساس فنکاروں نے نہایت ہی دردمندی اور بے باکی کے ساتھ عورتوں کی زندگی کی تذلیل کو بیان کیا۔ جب کہ ان کا یہ Treatment اس عہد میں روایت سے بغاوت کا درجہ رکھتا تھا، جو بڑے حوصلے وہمت کا کام تھا لیکن عصمت سے قبل جو تخلیقات پیش کی جاتی تھیں ان میں عورت مردوں کی کھینچی ہوئی لکیر سے آگے نہیں بڑھ سکتی تھی۔ ایک عورت کیا سوچتی ہے؟ کیا محسوس کرتی ہے؟ کون سے عوامل اس کی شخصیت کی تکمیل یا تخریب کا سبب بنتے ہیں اس پر قلم اٹھانے کی کسی نے جرأت نہیں کی، کیونکہ Patriarchal Society میں عورت کی امیج ثانوی درجے

(Second Sex) کی تھی۔ اس کے جذبات واحساسات کی کوئی قدر نہیں تھی۔ بس اسے مردوں کے طے کیے ہوئے حدود میں کٹھ پتلی کی مانند ڈوروں اور دھاگوں کے اشارے پر ناچنا پڑتا تھا اور اس معاشرے میں اس کے ساتھ جو بے انصافیاں ہو رہی تھیں اسے ہی زیادہ تر افسانہ نگار و ناول نگار نوک قلم پر لانے کی سعی کر رہے تھے۔ ان فنکاروں کی تحریروں سے عورتوں پر ہو رہے مظالم اور ان کے دکھ درد اور ان کی بے بسی و محرومی کا احساس تو ضرور ہوتا ہے لیکن اس سے رہائی کی کوئی صورت نظر نہیں آتی۔

لیکن جب ہم اردو ناول پر تانیثیت کے اثرات یا تانیثی تصور کے حوالے سے غور وفکر کرتے ہیں تو لازمی طور پر ہمارے ذہن میں رشید جہاں اور عصمت چغتائی کے عہد کی فکشن نگاری کا خاکہ ابھر کر سامنے آتا ہے اور ہمیں شدت سے احساس دلاتا ہے کہ اس عہد کے اردو فکشن میں تانیثیت کے آثار نمایاں ہو رہے تھے۔ اس عہد کی معدودے چند خواتین فکشن نگار ادب کے میدان میں اپنی موجودگی اور بیداری کا احساس دلاتے ہوئے اپنی تحریروں میں عورتوں کے کرب اور ان کی ذہنی وشعوری بیداری کو اجاگر کرنے کی کوششوں میں منہمک تھیں جو مغرب میں ایک تحریک کی شکل اختیار کر چکا تھا۔

عصمت چغتائی

عصمت چغتائی کا نام اردو ادب کی تاریخ میں اپنے تانیثی فکر وشعور کی وجہ سے اہمیت کا حامل ہے۔ تانیثیت کی بنیادی تعبیر وتوضیح عورت کی انسانی حیثیت کو پہچاننا اور معاشرے میں موجود اس انسانی حیثیت کی تکمیل میں رخنہ ڈالنے والی طاقتوں کے خلاف عملی اقدام اٹھانا ہے۔ اس طرح تانیثی شعور دراصل انسانی شعور ہے۔ چونکہ عورت کے وجود، اس کے تشخص اور اس کی بہتر حیثیت سے منکر ہونا غیر انسانی حرکات ہیں، اس لئے یہ کہنا صحیح ہے کہ تانیثی شعور کے بغیر انسانی شعور کی تکمیل ممکن نہیں۔ عصمت چغتائی کی زندگی اور تحریر

دونوں اس بات کی شاہد ہیں کہ انھوں نے عورت کی انسانی حیثیت کو پہچانا، معاشرے میں اس کی حیثیت کو مسخ کرنے والی لاتعداد بندشوں اور حصاروں کو توڑنے کی کوششیں کیں اور اپنی بے مثل، بے باک تحریروں کے ذریعے ان دقیانوسی ذہنیت اور معاشرتی رسموں ورواجوں کو سینچنے والے نظام کے خلاف احتجاج کیا۔

عصمت چغتائی نے کہیں بھی Feminism کا نعرہ نہیں لگایا۔ لیکن میری وولس ٹونکرافٹ کے اس قول کو ہمیشہ ذہن نشیں رکھا کہ عورتوں کو کچھ کہنے اور لکھنے سے پہلے دل سے پاکیزگی اور فرشتہ صفت عورت ہونے کے اس احساس کو نکال دینا چاہیے جو دراصل مردوں کا دیا ہوا خطاب ہے۔ عصمت چغتائی نے اپنے تخلیقی سفر کے دوران ایسا ہی رویہ اپنائے رکھا اور اپنی اور اپنے کرداروں کی ایک الگ شناخت قائم کی جس کی عمدہ مثالیں ٹیڑھی لکیر، ضدی، دل کی دنیا، اور معصومہ جیسے ناولوں کے کرداروں کے حوالے سے دی جاسکتی ہیں۔

''ضدی'' عصمت کا پہلا ناول ہے جو ۱۹۴۴ء میں منظر عام پر آیا۔ اگرچہ عصمت کی یہ پہلی کاوش پختگی کے معیار پر کھرا نہیں اترتی، خواہ وہ فن کے اعتبار سے ہو یا موضوعات کے اعتبار سے۔ باوجود اس کے عصمت نے اس ناول میں چند ایسے تلخ حقائق کو آشکارہ کیا ہے جس کی بنا پر ہم اسے نظرانداز نہیں کرسکتے۔ اس ناول میں امیری غریبی، ذات پات اور اونچ نیچ کی تفریق، معاشرے اور خاندان کی فرسودہ روایات پر طنز اور طبقاتی تقسیم کے زیراثر پیدا شدہ حالات کو زیر بحث لانے کی کوشش کی گئی ہے۔ اور اس کے پس پردہ پورن (جو جاگیردارانہ نظام کا چشم وچراغ ہے) اور آشا (جو اس گھر میں ایک نوکرانی کی حیثیت رکھتی ہے) کے داستان عشق کو بیان کرنے کی سعی کی گئی ہے۔ پورن کا آشا سے محبت کرنا عین فطری ہے لیکن اس قصے کا انجام تک پہنچ پانا غیر فطری، جسے عصمت نے نہایت ہی سلیقے سے بیان کیا ہے۔ ناول کا ہیرو پورن اگرچہ روشن خیال، ترقی پسند اور مساوات کا حامی ہے۔ وہ امیری غریبی کے امتیاز کو نہیں مانتا۔ وہ اس بات کا حامی ہے کہ بھی انسان برابر ہیں۔ اس

لیے وہ ان تمام اعتراضات ونظریات کا بائیکاٹ کرتا ہے جو سرمایہ دارانہ نظام میں خلاف توقع اور خلاف شان سمجھا جاتا تھا۔ وہ ایک غریب لڑکی سے شادی کرنے کو عیب نہیں مانتا۔ گرچہ اس کی پرورش و پرداخت ایک ایسے معاشرے اور خاندان میں ہوئی ہے جہاں لوگوں سے ان کے حقوق غصب کر کے انھیں انسانیت کے دائرے سے باہر نکال دیا جاتا ہے۔ گفتگو کی حد تک ہی اس کے اندر روشن خیالی اور ترقی پسندی نظر آتی ہے لیکن عملی طور پر وہ ایسا نہیں کر پاتا ہے لیکن اپنے ماں باپ اور بھائی کے آگے گھٹنے ٹیک دیتا ہے جو کہ کمزوری کی علامت ہے اور آخر میں انتقام کی آگ میں موت کو ترجیح دیتا ہے جو مرد ذات کے نام پر کلنک ہے۔

شانتا پورن کی بیوی کی حیثیت سے ناول کے منظر نامے پر ابھر کر آتی ہے جو نہایت جاندار، بے باک اور تانیثی احساس وشعور سے پر کردار ہے۔ یہ ایک زندہ دل کردار ہے جس میں زندگی کو اپنے طور پر جینے کی خواہش پنہاں ہے۔ شانتا ان تمام بندشوں اور حصاروں سے بغاوت کرتی ہے جو اس کے بہتر اور خوش آئند مستقبل کی راہ میں حائل ہیں۔ اس ناول میں ناول نگار نے سماج کی صرف تصویر ہی نہیں کھینچی ہے بلکہ نہایت نرم لہجے میں معاشرتی رسم ورواج پہ سخت تنقید کی ہے۔ یوں تو ہندستانی بیوی کا پتی پرمیشور ہوتا ہے، سے یہی معنی مراد لیے جاتے ہیں کہ عورت اپنی ذات پر مرد کے تمام مظالم اور مصائب برداشت کرتی رہے لیکن زبان پر ایک حرف شکوہ بھی نہ لائے۔ خواہ اس کرب سے اس کا سارا وجود ہی کیوں نہ جل کر راکھ ہو جائے۔ لیکن شانتا عصمت کا کردار تھی اس لئے وہ ان تمام بندشوں اور معاشرے کے رسم ورواج سے فرار چاہتی ہے، جو اب تک اس کی قسمت تھی۔ شانتا ایک جدید عورت کے روپ میں ابھر کر ہمارے سامنے آئی ہے جس کے نزدیک زندگی کا ایک مقصد ہے اس لئے وہ ہمہ تن بہتر زندگی کی جستجو کرتی ہے۔ وہ دنیا کی نظروں میں کٹھ پتلی کی مانند بننے سے اچھا سمجھتی ہے کہ خوش رہے اور ایک روز وہ اس گھر سے رہائی حاصل کرتی ہے

جہاں وہ بہو اور بیوی بن کر آئی تھی۔ بقول مصنفہ:

> ''گرچہ شانتا لمبے عرصے تک پورن کا دل جیتنے کے لئے اس کے پاس جتنے ہتھیار تھے سب کا استعمال کرتی رہی مگر کسی طرح بھی پورن کا دل نہ موہ سکی تب وہ پورن کی بھابھی کے بھائی مہیش کی محبت میں گرفتار ہو جاتی ہے۔''(۱)

عصمت نے شانتا کو Redical Feminisn سے متاثر دکھانے کی کوشش کی ہے۔ شانتا کو جب اپنے شوہر کا دل جیتنے یا شوہر کی محبت و رفاقت حاصل کرنے یا اسے اپنی گرفت میں لینے کی تمام کوششیں معدوم نظر آئیں تو اس نے ایک جرأت مندانہ اور باغیانہ قدم اٹھایا جسے اس نے اپنے بہتر مستقبل کے لئے خوش آئند تصور کیا۔

شانتا چونکہ جدید عورت اور عصمت کا کردار تھی۔ لہٰذا وہ اس راز سے بخوبی واقف تھی کہ اذیت بھری زندگی بسر کرنے کا نام ستی ساوتری نہیں ہے۔ چوں کہ وہ زندگی کو ایک بیش قیمت تحفہ مانتی تھی اس لئے وہ جرأت مندانہ قدم اٹھاتی ہے۔ اس وقت شانتا کے سامنے دو ہی راستے تھے یا تو وہ زندگی بھر سسرال میں بغیر اپنے شوہر کی رفاقت اور ذہنی وجسمانی ہم آہنگی کے زندگی گذار دے جہاں اسے نہ ہی عزت ملتی اور نہ ہی زندگی کی خوشیاں ورعنائیاں نصیب ہوتیں یا پھر مہیش کی محبت تھی جہاں رسوائی اور ذلت تو تھی مگر دل کا سکون اور سچی خوشی بھی تھی۔ اس لئے شانتا اس چہار دیواری کے اندر کی گھٹن کی زندگی پر معاشرے کی لعنت وملامت کو ترجیح دیتی ہے۔ عصمت نے اس ناول کے ذریعے امیری، غریبی، مساوات اور انصاف کی وکالت کی ہے اور ناول کے جیتے جاگتے کرداروں کے ذریعے سماجی برائیوں کو بے نقاب کیا ہے۔ اور سرمایہ دارانہ جاگیر دارانہ نظام پر وار کیا ہے۔ کیونکہ یہی نظام اونچ نیچ ذات پات اور اعلیٰ وادنیٰ کی تفریق کی بنیاد پر غریب اور بے سہارا لوگوں سے اس سماج میں جینے کا حق چھین لیتا ہے۔ وہ اس نوعیت کے پیار ومحبت کو معیوب نظروں سے دیکھتا ہے۔ اور ذات پات کی ترازو میں تولنے کی کوشش کرتا ہے۔ اسی خیال کو لے کر عصمت

نے اس ناول کا خاکہ تیار کیا ہے اور انسان دوستی کا درس دینے کی کوشش کی ہے۔

عصمت چغتائی نے ''ٹیڑھی لکیر'' میں ایک ایسے دور اور معاشرے کی کہانی بیان کرنے کی کوشش کی ہے جہاں قدیم تہذیب و اقدار دم توڑ رہے تھے اور دھیرے دھیرے جدید تہذیب و اقدار کے آثار نمایاں ہو رہے تھے۔ مسلم متوسط گھرانوں میں پردے کی بے جا سختی رفتہ رفتہ کم ہو رہی تھی، مرد و عورت کے درمیان ابھی اتنا کھلا پن نہیں آیا تھا کہ وہ ایک دوسرے سے آزادی سے ملیں، یا کسی موضوع پر تبادلۂ خیال کریں لیکن سماج میں عورتوں کی حیثیت کو تسلیم کیا جانے لگا تھا۔ عورتیں مردوں کی طرح اپنی شناخت قائم کرنے کی کوشش کر رہی تھیں۔ ایسے ماحول میں عصمت چغتائی نے شمن کے کردار کو پیش کیا ہے، جو صرف جاندار ہی نہیں بلکہ باغی بھی جو بوسیدہ رسم و رواج، ضابطہ اخلاق اور سماجی آداب و اقدار سب سے بغاوت کرتی ہے۔ اور اپنی دنیا آپ بناتی ہے اور اپنی زندگی اپنے ڈھنگ سے جینا چاہتی ہے۔ اس لحاظ سے شمن اردو ناول کا پہلا نسوانی کردار ہے جو فکر و دانش کی ایک آزاد کھلی فضا میں سانس لیتی ہے۔ وہ اپنے ذہن سے سوچتی ہے اور آزادانہ طور پر اپنے وجود اور اپنی شناخت کے لئے کوشاں رہتی ہے۔ تانیثی نقطہ نظر سے شمن ہمارے سامنے ایک جدید عورت کی علامت بن کر ابھرتی ہے کیونکہ اس کے اندر روایت سے بغاوت اور اپنی پسند کے مطابق زندگی جینے کا حوصلہ و جذبہ پنہاں ہے۔ وہ اپنی زندگی کی راہ خود طے کرتی ہے جسے اپنی لئے مثبت تصور کرتی ہے۔ اس کی زندگی پر سماج اور اس کے بوسیدہ روایات کا کوئی بس نہیں چلتا ہے۔ شاید عصمت نے اس ناسازگار ماحول میں اپنی شناخت قائم کرنے اور معاشرے کو اپنے وجود کا احساس دلانے والی بے باک اور جانباز قسم کی عورت کے جذبات و احساسات کو پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ بقول عظیم الشان صدیقی:

> ''ان کے ناولوں کے ذریعہ عورت پہلی مرتبہ اپنے حقیقی خد و خال، فطرت و نفسیات، جذبات اور تصورات کے ساتھ اس طرح منظر عام پر آتی ہے کہ صرف

مرد ہی کو نہیں بلکہ عورت کو بھی تعجب ہوتا ہے کہ اس کا حقیقی روپ کیا ہے۔ جس کی
تفہیم سے وہ اب تک محروم رہی تھی۔ ناول میں شمن کا کردار بچپن سے ماں بننے
تک ارتقا کے مختلف مدارج طے کرتا ہے۔ اضافہ عمر اور ماحول کے ساتھ اس کی
شخصیت اور کردار میں جو تبدیلیاں آتی ہیں ان سے بے راہ روی کے بجائے اس
کی خود شناسی اور خود اعتمادی میں اضافہ ہوتا ہے۔" (۲)

شمن کی سب سے بڑی بدنصیبی یہ ہے کہ وہ ایک ایسے گھرانے میں آنکھیں کھولتی ہے جہاں وہ ماں کی ممتا، باپ کی شفقت سے محروم رہ جاتی ہے۔ شمن کے ماں کی کیفیت یہ تھی کہ وہ اپنی ایک درجن اولادوں کی پرورش کرتے کرتے بور ہو چکی تھیں۔ اس لئے انہوں نے شمن کی پرورش و پرداخت یا لاڈ و پیار کی طرف بالکل توجہ نہیں دی۔ ممکن ہے کہ شمن ایک لڑکی تھی اور ہمارے معاشرے میں لڑکی کو بہ نسبت لڑکوں کے پیار و محبت یا اس کے جائز حقوق سے ہمیشہ چشم پوشی کی جاتی ہے۔ ان تمام ناگوار حالات و حادثات سے شمن کے اندر محبت سے محرومی اور تنہائی کا شدید احساس پیدا ہو جاتا ہے۔ جس کی بنا پر اس کے نفسیات میں تخریبی عناصر سر ابھارنے لگتے ہیں۔ بقول عظیم الشان صدیقی:

"شمن کی نفسیات اور شخصیت کے ٹیڑھے پن میں اگرچہ خارجی اور انفرادی
عناصر بھی شامل ہیں لیکن وہ عورت کی حقیقی نفسیات کا جیتا جاگتا پیکر بھی ہے۔
البتہ اس کی بے باکی، سرکشی اور بغاوت میں اس کے گھریلو ماحول، ماں باپ کی
بے اعتنائی اور تعلیم کو بھی دخل ہے۔" (۳)

Male dominated سوسائٹی میں عورت کی حیثیت، اس کا استحصال، مرد کا درندہ صفت رویہ خواہ وہ رشید کی شکل میں سامنے آئے یا افتخار کے پردے میں۔ اعجاز، رائے صاحب، روفی ٹیلر تمام کردار شمن کی زندگی پر بڑے تلخ و تند اثرات مرتب کرتے ہیں۔ لیکن یہ اثرات بھی بڑے لمحاتی اور اذیت دہ ہوتے ہیں جس کی ٹس سے وہ لرزہ ہو جاتی ہے

باوجود اس کے وہ نہایت حساس، خوددار اور باغی قسم کی لڑکی ہے جبھی تو اسے اپنے محبوب رشتوں کے ٹوٹنے بکھرنے کی کوئی پرواہ نہیں ہوتی۔ اس کی زبان پر کبھی حرف شکوہ کا احساس بھی نہیں ہوتا۔ وہ خوشی اور دکھ درد کو خواہ وہ جس شکل میں بھی اس کی زندگی میں داخل ہوتا ہے اسے خوش آمدید کہتی ہے اور بھرپور طریقے سے برتنے کی کوشش کرتی ہے۔ بقول عصمت چغتائی:

"مگر شمن زندہ ہی نہیں ہے بلکہ جاندار ہے۔ اس پر مختلف حملے ہوتے ہیں لیکن ہر حملے کے بعد وہ پھر ہمت باندھ کر سلامت اٹھ کھڑی ہوتی ہے۔ وہ ہر امتحان سے گذر کر پرسکون انداز میں اپنا سر تکیے پر ٹکا دیتی ہے اور ٹھنڈے دل سے سوچ بچار کرنے کے بعد دوسرا قدم اٹھاتی ہے۔ یہ اس کا قصور نہیں کہ وہ بے حد حساس ہے اور ہر چوٹ پر منہ کے بل گرتی ہے مگر پھر سنبھل جاتی ہے۔" (۴)

مثلاً رشید شمن کا پہلا پیار تھا وہ شمن کو ٹھکرا کر انگلینڈ چلا گیا تو شمن نے طبیعت پر جبر کر کے زہر کا گھونٹ پی لیا۔ اعجاز کا کردار ضمنی طور پر ہی سہی شمن کی ذہنی کیفیت پر روشنی ڈالتا ہے۔ لیکن شمن بے حد سرکش اور باغی لڑکی کے روپ میں ہمارے سامنے آتی ہے:

"شمن ایک بات کہوں؟ کئی دن سے...... اس کی آواز اٹک گئی۔ شمن کے ہاتھ پیر سن ہونے لگے۔ جملہ ہوا اس ایک نقطے پر جمع ہو کر بھنچنے لگے۔ اس نے سانس روک لی۔ تم جانتی ہو دو سال کی ٹریننگ اور ہے، پھر کسی اچھی جگہ پوسٹ ہو جاؤں گا۔ چچا میاں کی جائیداد بھی کافی ہے مگر میں سوچتا ہوں شملہ پر ایک کوٹھی خرید لی جائے۔ کوٹھی اور باغ۔ نارنگی کی کلیاں، شمن کی انگلیاں اینٹھنے لگیں۔ میرے خیال میں میری حیثیت کا انسان ایک تعلیم یافتہ لڑکی کے لئے ناموزوں تو نہیں ہے۔ وہ تمہاری دوست ہے نا...... ایں...... شمن نے مضبوطی سے ٹیوب میں ہوا روک دی، ہاں...... بلقیس کا ٹیسٹ بہت اونچا ہے معاف کرنا جو......

وہ بضد ہو کر بولی، وہ ذرا اور قسم کی لڑکی ہے۔ مگر ثمن...... میں کافی آزاد خیال
ہوں۔ میرا مطلب ہے آج کل لڑکیوں کو آزاد خیالی سے زیادہ کچھ چاہیے۔ اور
وہ خاندان دیکھتی ہیں ۔ معاشرت دیکھتی ہیں ، بلقیس کے امید وار زیادہ تر تو
نوابوں ہی کے خاندان سے ہیں۔ دوسرے تم سوچتے ہو یہ تمہاری جائداد بہت
ہی زبردست ریاست ہے کہ...... میں یہ تو نہیں کہتا...... اعجاز کی آنکھوں میں
اسے بھوک اور شکست جھلکتی نظر آئی۔ اعجاز سر جھکائے چلا گیا، وہ خاموش بے
حس و حرکت پڑی رہی، کچھ نہ سوچا، اسے تو بس ایک احساس تھا کہ اس نے
نارنگی کی جھاڑ میں ہاتھ ڈالا۔ اور کسی زہریلے ناگ نے پھن ماردیا، زہر کی طرح
کوئی چیز سنسناتی لہراتی اس کے دماغ کی طرف چڑھتی چلی گئی جسے جھٹکنے کی بھی
کوشش نہ کی۔ کیا اسے اجو سے محبت ہو چلی تھی؟ چہ۔ توبہ کیجئے، اس واہمہ کو سوچ
کر وہ ہنس پڑی، پھر اس نے اس کا جواب پانا ضروری نہ سمجھا۔"(۵)

اس واقعے نے ثمن کے دل پر شدید چوٹ پہنچائی۔ لیکن وہ دل شکستہ ہونے کے بجائے ہمت و حوصلے سے کام لیتی ہے۔ گھر میں جب اعجاز سے اس کی شادی طے پاتی ہے تو وہ نہایت سخت لہجے میں نوری (بھانجی) سے کہلوا دیتی ہے کہ: وہ "اعجاز" کے علاوہ ہر جانور سے شادی کر سکتی ہے۔"(۶)

اس حادثے نے ثمن کے دماغ پر تلخ اثرات مرتب ضرور کیے لیکن ثمن کے اس رویے نے ایک بے باک اور انا پرست، سرکش عورت کا روپ پیش کیا۔ یہاں عورت مجبور محض یا لاچار و بے بس نہیں ہے کہ اعجاز کے اس فیصلے سے ٹوٹے بکھرے اور محرومی پر آمادہ ہو جائے بلکہ غرور سے اس نے اعجاز کے منہ پر طمانچہ ماردیا۔ وہ اصلاً باغی واقع ہوئی تھی۔ انتقامی جذبہ بڑی شدت سے اس کے دل میں پوشیدہ تھا اس لیے ماں باپ کے اصرار کو بھی حقارت سے ٹھکرا دیتی ہے۔ ثمن کے حرکات و سکنات سے یوں محسوس ہوتا ہے کہ وہ اپنے تئیں ہوئی ہر

ناانصافی کا بدلہ چکا کر دم لیتی ہے۔ جو ایک خوددار، مضبوط، بے لچک، پراعتماد، مساوی سلوک کی خواہاں اور انا کے تحفظ کے لئے جان کی بازی لگا دینے والے کردار کی علامت ہے۔

اعجاز سے تلخ تجربے کے بعد عصمت شمن کی ملاقات افتخار سے کراتی ہیں۔ وہ ایک ذہین باغی اور مکار شخص کے روپ میں ہمارے سامنے آتا ہے۔ بعض مرد ذات کس قدر بے حس، درندہ صفت اور شاطر مزاج ہوتے ہیں جس کا اندازہ قبل از وقت کرنا مشکل ہوتا ہے۔ افتخار کا کردار ہمارے سامنے اسی ذہانت کی پول کھولتا ہے۔ ابتدا میں وہ اپنی فلسفیانہ ترقی پسندانہ اور مبالغہ آمیزانہ گفتگو سے شمن کا دل جیت کر اسے اپنے چنگل میں لے لیتا ہے۔ چند مثالیں ملاحظہ کریں:

"اگر مجھے کوئی عورت کہے کہ مجھے تمہارا اعتبار نہیں چار آدمیوں کے سامنے کہو کہ تم مجھے... مجھے... شمن کی گھبراہٹ دیکھ کر وہ رک گیا تھا۔ مگر پھر جلدی سے بولا... تو میں اس سے کہوں گا بیگم صاحبہ چلتی پھرتی نظر آؤ۔ ہمیں چار آدمیوں کی گواہی کے بغیر ہی کوئی چڑیل مل جائے تو پھر... مگر یہ تو ناانصافی ہے آپ کی! وہ جلدی سے بولی۔ کیوں؟

کیوں کہ جن عورتوں کی زندگی اس طرح خراب ہو جاتی ہے وہ کیا کریں، کیوں صاحب عورتوں کی زندگی خراب ہو جاتی ہے تو مردوں کی نہیں ہوتی؟

لوگ تو عورتوں کی ہی زندگی دوبھر کر دیتے ہیں۔ مردوں کی نہیں کرتے۔

مرد پرواہ جو نہیں کرتے! تو عورتوں سے کون کہتا ہے کہ وہ پرواہ کریں۔ کہہ دیجئے سماج، اور کیا؟

اور یہ سماج بنایا کس نے خود انڈا پھوٹ کر بچہ نکل آیا؟ نہیں تو! جب ہم نے ہی یہ سماج بنایا ہے تو ہم یہ توڑ سکتے ہیں۔

مگر اور بھی مصیبتیں ہیں جو صرف عورتوں کو بھگتنا پڑتی ہیں... شمن نے ڈرتے

ڈرتے کہا... یعنی بچہ وغیرہ! جی ہاں۔

بھئی واہ کیا عورت ہیں آپ بھی کہ اپنے عظیم ترین فرض کو مصیبت سمجھتی ہیں۔

جبھی تو لوگ کہتے ہیں عورتوں کو زیادہ نہیں پڑھانا چاہیے۔ ارے اس کی سمجھ میں نہ آیا کہ کیا جواب دے اور وہ اس کی بدحواسی پر زور زور سے ہنسا۔ مگر وہ بچے ہوں گے وہ... حرامی ہونگے وہ ہاں، حد ہے بھئی ہمارے آپ کے نظریے بہت مختلف ہیں، میں حرام حلال اور جھنکا سب ایک ہی چیز سمجھتا ہوں، قدرت کے اصول کی پیروی کر کے پیدا ہونے والا جاندار، انسان بننے کا حقدار ہے۔

مگر میرا مطلب ہے... اقتصادی مشکلات تو یوں کہیے میاں انھیں بینک کی کتاب چاہئے۔ یونہی سمجھ لیجئے۔" (۷)

مندرجہ بالا اقتباس سے افتخار کی ترقی پسندی، بلند خیالی اور زندہ دلی اجاگر ہوتی ہے۔ جس سے متاثر ہو کر ثمن اسے اپنا آئیڈیل سمجھ بیٹھتی ہے۔ ثمن بھی چونکہ کھلے دل و دماغ اور فری نیچر (Free Nature) کی لڑکی تھی اور زندہ دلی کے ساتھ زندگی گذارنا چاہتی تھی اور اس کی نظر میں افتخار ہی ایسا شخص ملتا ہے۔ ثمن نے دل و جان سے افتخار سے محبت کی اور اس حد تک اس سے متاثر ہوئی کہ نہ صرف مالی امداد کرتی ہے بلکہ اپنا خون اس کے جسم میں پہنچا کر دو جسم ایک جان بھی بن جانا چاہتی ہے۔ لیکن افتخار کی بیوی کے انکشافات نے تمام امیدوں اور اعتمادوں کا بھرم توڑ دیا، لیکن ثمن کی خود اعتمادی دیکھئے کہ وہ ناکام و نامراد ہو کر روئی نہیں، اندر سے ٹوٹی نہیں بلکہ تلخ تجربے کے ساتھ سمجھوتہ کر لیا۔ یہ ثمن کی زندگی کی سب سے بڑی ٹھوکر تھی۔ اس نے اب تک محبت کی تلاش کی تھی اب وہ اس راہ میں تھک کر مایوس ہو چکی تھی۔ لیکن ثمن ازلی ضدی، بے باک، حوصلہ افزا بھی واقع ہوئی تھی۔ اس لئے وہ اپنی زندگی کو ایک نئے موڑ اور مثبت سمت کی طرف لے جاتی ہے۔ وہ ترقی پسند گروپ کی پر جوش رکن بن جاتی ہے اور ترقی پسند شاعر، کامریڈ، پروفیسر اور انجینئر لوگوں سے میل جول بڑھاتی

ہے اور افتخار سے اپنی ناکامی و مایوسی کا بدلہ لیتی ہے۔ یہاں شمن کو اس سمت میں لے جا کر عصمت نے مردانہ بالادستی کو چیلنج کیا ہے۔ آخر کب تک عورت مردانہ حربوں سے جوجھتی رہے گی۔ کب تک عذاب پیہم سے دوچار ہوتی رہے گی۔ اس لئے وہ افتخار سے نہ سہی دیگر مردوں سے اس کا انتقام تو لیتی ہے:

"وہ ان سب پر یہ ظاہر کیے رہتی تھی کہ اوروں سے تو صرف مروت کی وجہ سے ملتی ہے۔ اصل چوٹ تو اس نے لگائی ہے۔ اگر ایک سے بے تکلف ہوتی ہے تو چاہتی دوسرا بھی دیکھ لے کہ ایک چولہے پر کھانا پکے تو اپلے کی آنچ بیکار نہ جائے۔ کچھ نہ کچھ وہاں بھی بھنتا رہے۔ یہ بڑا کارگر حربہ تھا اور اس کی فتح کا سب سے بڑا راز۔" (۸)

عصمت چغتائی نے شمن کو اس قدر جاندار، سخت جان اور خوددار پیش کر کے معاشرے کو یہ باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ بھلے ہی اس پر مختلف حملے ہوتے ہیں، گھر کی بے اعتنائی و بے توجہی نے اسے ضدی اور سرکش بنا دیا ہے۔ وہ محبت کی بھوکی ہے۔ پھر زمانے کی بے رحم طاقتیں بھی اسے اپنے شکنجے میں دبوچتی ہیں جن سے وہ لرزہ لرزہ ہو جاتی ہے۔ باوجود اس کے وہ معاشرے کے رویے سے بغاوت کرتی ہے۔ وہ کسی بھی حال میں شکست قبول کرنے کو تیار نہیں ہے۔ وہ ہر لمحہ زیر ہونے کے باوجود زندگی میں کچھ نہ کچھ سیکھنا چاہتی ہے۔ وہ ویسا ہی قدم اٹھاتی ہے جس کا اس کے دل و دماغ اور جذبات مطالبہ کرتے ہیں۔ وہ تمام تر ظلم و ستم کے باوجود بے راہ روی اور گھٹن کا شکار ہونے اور ذہنی توازن کھونے سے بچ جاتی ہے۔ اس طرح شمن کے فطری عمل اور تفہیم میں ہمیشہ تعمیر کا پہلو موجود ہے۔

"معصومہ" میں مصنفہ نے اقتصادی اور سماجی بدحالی کو منظر عام پر لانے کی کوشش کی ہے اور اس کے پس پشت سماج کے دولت مند طبقے کی جھوٹی شرافت کو بے نقاب کیا ہے۔ ایسا سماج جہاں صاحب اقتدار سماج کے ٹھیکیدار بنتے ہیں۔ وہی قوانین بناتے ہیں اور

وہی اس قوانین کے محافظ بھی ہوتے ہیں اور اپنی دولت وحشمت کے بل بوتے پر غریب اور مزدور طبقے کا جی بھر کر استحصال کرتے ہیں۔ اتنا ہی نہیں دوشیزاؤں کی عصمت وعفت کو بھی تار تار کرتے ہیں لیکن انھیں اپنی اس حیوانیت اور تذلیل کا احساس بھی نہیں ہوتا۔ انھیں قانون کی طرف سے کوئی سزا بھی نہیں ملتی کیونکہ وہی اس کے محافظ ہیں۔ ان کے پاس تمکنت وناموری اور اثر ورسوخ ہے۔ یہ ناول کئی زاویوں سے ایک خاندان کی آپ بیتی کو تہہ در تہہ بیان کرتا ہے۔ بقول انور پاشا:

> ''عصمت نے اس ناول میں سماجی طبقاتی شعور کے ساتھ مردوں کی بالادستی والے اس معاشرے کے غیر انسانی ذہنیت کا پردہ فاش کرنے کی کوشش کی ہے جس میں عورت کی حیثیت ایک جنسی کھلونے سے زیادہ نہیں اور وہ بے بس و لاچار خود سپردگی پر مجبور ہو جاتی ہے۔ معصومہ ایک الھڑ لڑکی ہے اور انسانی زندگی کے جنسی پہلو سے بالکل ہی بے خبر، لیکن اس کے گرد ایسے ماحول وحالات کا تانا بانا تیار کیا گیا ہے کہ وہ بے دست وپا ہو کر شکست قبول کر لیتی ہے۔'' (۹)

ناول کا مرکزی کردار 'معصومہ' اس جابرانہ و پدرانہ سماج میں جنسی اور معاشی استحصال کا شکار ہے۔ اس کی معاشی پستی کا فائدہ اٹھا کر صاحب اقتدار اس کی عزت وآبرو کا سودا کرتے ہیں۔ تقسیم ہند کے دوران معصومہ کے مکار وعیاش باپ کے دوغلے رویے نے بیٹی کو طوائف کا پیشہ اختیار کرنے پر مجبور کر دیا۔ جب کہ وہ خود پاکستان میں انیس برس کی لڑکی کے ساتھ رنگ رلیاں منا رہا ہے اور بیوی بچوں کی طرف سے غافل ہے۔ یہ کیسا سماج ہے جہاں باپ کو اپنی بیٹی کی عزت کی فکر نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تانیثیت کے علم برداران حقائق پر زور دیتے ہیں کہ عورت کا معاشی طور پر خود کفیل ہونا اس پر ظلم واستحصال کا خاتمہ ہے۔

عصمت چغتائی نے ہمت وحوصلے کے ساتھ مرد اساس معاشرے سے مکالمہ کیا

ہے کہ کیا ایک ماں اپنی بیٹی کو گھر کی معاشی ابتری اور خستہ حالی سے نجات حاصل کرنے کے لیے طوائف بنانے پر مجبور کر سکتی ہے؟ کیا اسے جسم فروشی کے لیے اجازت دے سکتی ہے۔ قابل حیرت ہے۔ لیکن بیٹی کا سودا کرنے کے پیچھے اس عورت کے اندر شوہر سے انتقام لینے کا زبردست مادہ پوشیدہ تھا کہ اگر باپ اپنی بیوی بچوں سے غافل ہو سکتا ہے اور عیاشی، مکاری کی اس انتہا کو پہنچ سکتا ہے تو اس کی بیٹی بھی طوائف کا پیشہ اختیار کر سکتی ہے۔ یہ قدم پدری سماج کے لیے شرمناک اور عبرتناک ہے۔ 'معصومہ' کا سودا کرتے وقت اس کی ماں کے اندر جھجھک ہوتی ہے اور نہ ہی شرم وحیا۔

''فلیٹ بچی کے نام ہوگا۔ ایک ہزار کا بندھا خرچ ہے۔ لڑکی بغیر ان کی مرضی سے رات کو باہر نہیں رہے گی۔'' (۱۰)

مندرجہ بالا اقتباس سے بیگم صاحبہ کی جرأت مندی اور باغیانہ رویے کا انکشاف ہوتا ہے۔ عصمت کے نسوانی کردار اپنے حرکات وسکنات اور اپنی ترقی پسندی وروشن خیالی کی وجہ سے ہمیں اپیل کرتے ہیں۔ مصنفہ نے اس کہانی کے ذریعے سرمایہ دارانہ ذہنیت کو اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے جسے ہم Marxist Feminism کے زمرے میں رکھ سکتے ہیں۔ کیونکہ یہی سرمایہ دار جو سماج کا دولت مند اور بااثر طبقہ ہے اپنی دولت کے بل بوتے پر غریبوں اور مزدوروں کی عزت وعفت کو تار تار کرتا ہے اور غریب اپنی مالی پریشانیوں سے نجات حاصل کرنے کے لیے اس حیوانی فعل پر رضا مند ہو جاتے ہیں۔ عصمت چغتائی معاشرے کی ان لعنتوں کو شکست دینا چاہتی ہیں تاکہ ایک صحت مند، پاکیزہ اور شائستہ معاشرے کی تعمیر وتشکیل ہو سکے جس میں سبھی کو مساوی درجہ حاصل ہو۔ ایسے میں ممکن ہے کہ مرد، عورت اور انسانیت کا قتل نہیں ہو سکے گا۔

''دل کی دنیا'' جیسا کہ عنوان سے ہی ظاہر ہے کہ مصنفہ نے اس میں اپنے کرداروں کو زندگی کے ہر شعبے میں اپنی مرضی اور پسند کی زندگی گزارنے کی آزادی دی ہے۔

اپنے دل کی دنیا بسانے یعنی خوابوں و خیالوں کی آزادانہ و حاکمانہ دنیا بسانے کی بھی ترغیب و تحریک دی ہے۔ قدسیہ خالہ اس ناولٹ کا مرکزی کردار ہے۔ اس کی شخصیت بڑی توانا اور حساس ہے۔ نوجوانی کی عمر ہی میں شوہر نے اس سے قطع تعلق کر دیا تھا جس کے نتیجے میں شباب کی امنگیں اور ولولے دل میں لیے اندر ہی اندر گھٹن کی زندگی بسر کرنے پر مجبور ہے۔ شرع کے مطابق مرد چار نکاحوں کا مجاز ہوتا ہے۔ اس لیے قدسیہ کا شوہر کے اس فیصلے پر رونا، ماتم اور آہ وزاری کرنا بے کار تھا۔ اس لیے اس کا فرض تھا کہ اس پر جو آن پڑی ہے، اسے اپنا مقدر سمجھ کر صبر کرے۔

اس زمانے کے رسم و رواج کے مطابق قدسیہ کی شادی پندرہ سال کی عمر میں ہی ہو جاتی ہے۔ چھ ماہ بعد اس کے شوہر اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے ولایت تشریف لے جاتے ہیں اور واپسی پر ایک بیوی اپنے ہمراہ لے کر آتے ہیں۔ قدسیہ سے رشتہ منقطع کر لیتے ہیں۔ شوہر کو اپنی طرف ملتفت کرنے کے لیے قدسیہ بہت سے وظیفے پڑھتی ہے۔ چلہ کھینچتی ہے۔ منتیں مانگتی ہے مگر یہ تمام کوششیں رائیگاں ثابت ہوتی ہیں:

> ”جوتی پہ واروں اس دنیا کو دس برس سے جوانا مرگ مجھے رلا رہا ہے اسے دنیا کچھ نہیں کہتی۔ انسان ہوں پتھر نہیں، پندرہ برس کی عمر میں مجھے بھاڑ میں جھونک دیا۔ سہاگ کی مہندی بھی پھیکی نہ پڑی تھی کہ سات سمندر پار چلا گیا وہاں اسے سفید ناگن ڈس گئی۔ پر یہ تو بتاؤ میں نے کیا قصور کیا تھا۔ کسی سے دیدے لڑائے تھے، کسی سے یاری کی تھی۔“ (۱۱)

عصمت چغتائی نے اس ناول میں قدسیہ خالہ کے ساتھ ساتھ ایک اور جاندار کردار 'بوا' کو پیش کیا ہے۔ جو خاصا نڈر، بیباک، حقوق شناس اور بوسیدہ معاشرے سے بغاوت کی طرف گامزن ہے۔ 'بوا' ایک تن تنہا اور بے سہارا عورت ہوتے ہوئے بھی اپاہج اور مجبور نہیں تھی۔ قدسیہ کو 'بوا' کے طرز روش سے مزید تحریک ملی۔ اس نے اداسی اور گریہ و

زاری کو بالائے طاق رکھ کر خوش آئند زندگی جینے کا فیصلہ کرلیا۔ اس کے اندر ایک بیدار عورت جاگ اٹھتی ہے۔ معاشرے کے جارحانہ رویے کے خلاف احتجاج پر آمادہ ہو جاتی ہے اور دنیا کو چیلینج کرنا شروع کر دیتی ہے:

''تم نے دس سال تک ایک نہ سنی۔ اب میں تمھاری ایک نہیں سنوں گی۔''(۱۲)

اور رشتے کے دیور شبیر ماموں کو اپنا ہم سفر و ہمراز قرار دیتی ہے۔ بقول عصمت چغتائی:

''اب وہ راشد الخیری کی ''صبح غم'' اور ''شام زندگی'' پڑھ کر ہچکی باندھنے کے بجائے ''مثنوی زہر عشق چھپا کر پڑھا کرتیں اور راتوں کو گھنٹوں صحن میں ٹہلا کرتیں۔ انھوں نے سب بناؤ سنگار اور آرائش و زیبائش مدت ہوئی ترک کر دی تھی اب وہ پھر سے اس کی جانب راغب ہو گئیں۔ زندگی کی معمولات میں ان کی دلچسپی لوٹ آئی۔ شام کو نہا دھو کر دھیمے رنگ کے کرکرے غرارے اور چکن کی قمیض پر چنے ہوئے دوپٹے اوڑھتیں اور خلا میں دیکھ کر مسکرایا کرتیں۔''(۱۳)

چونکہ قدسیہ نے اب زنجیروں کو توڑ دینے کا مصمم عزم کرلیا تھا۔ اس لیے اس کے اندر کی جدید عورت جاگ اٹھتی ہے۔ اب وہ کسی بھی قیمت پر معاشرے کے مروجہ رسوم و قیود کے پھندے میں الجھ کر اپنی آزادی اور اپنی خواہشوں و آرزوؤں کا گلا گھونٹنا نہیں چاہتی تھی اور نہ ہی مکار، دھوکہ باز اور فریبی شوہر کے انتظار میں مزید سڑنا گلنا چاہتی تھی۔ اس لیے اس نے اپنے ذہن اور دل و دماغ کی آواز پر لبیک کہا اور شبیر ماموں کو قبول کرلیا۔ قدسیہ کی یہ جرأت تھی جس نے سماجی مظالم اور جبر و استحصال کے تلے دبے رہنے کے بجائے کھلی فضا میں سانس لینا پسند کیا۔

اس طرح عصمت چغتائی کا یہ ناول کرداروں کی بے باکی اور اپنے فطری، ذہنی، جسمانی سکون و طمانیت کے اعتبار سے کسی نہ کسی حد تک تانیثی افکار سے اپنا رشتہ ضرور جوڑتا ہے۔

قرۃ العین حیدر

قرۃ العین حیدر عہد حاضر کی ممتاز دانشور اور معاشرے کی سفاک ترجمان ہیں۔ ان کے فکری وفنی رویے کو ہم براہ راست تانیثی فکر سے وابستہ نہیں کر سکتے لیکن ان کے ناولٹ، ناولوں اور افسانوں کے فکری وفنی امتیازات کو نظر انداز کرنا بھی مشکل ہے۔ کیوں کہ انھوں نے عورت کے مسائل، اس کی مجبوری ولاچاری، اس کا مقدر پھر اس پر نت نئے جبر واستحصال کو اپنا موضوع بنایا ہے۔ اکثر و بیشتر عورت کے مقدر اور اس کی مجبوری ولاچاری کو زمانے کی جابر حکومت کے ہاتھوں اس کی شکست و ریخت کو دکھانے کی کوشش کی ہے۔ ابوالقاسمی لکھتے ہیں:

> ''انہوں نے عورت کے مقدر، اس کی مجبوری اور اس کے استحصال کو ترجیحی طور پر اپنا موضوع بنایا ہے۔ وہ اکثر و بیشتر انسانی تقدیر کی ستم ظریفی اور زمانے کی بے رحم طاقت کے سامنے انسانی عزائم کی شکست وریخت کو بھی عورت کی مجبوری اور پسپائی کے حوالے سے دیکھنے اور سمجھنے کی کوشش کرتی ہیں۔ اس رویے کو اگر ہم کسی شعوری کوشش کا نام نہ بھی دیں تب بھی اس رویے کے نتیجے میں سامنے آنے والے اس خام مواد کی قدر و قیمت Feminist Trend کے نقطہ نظر سے متعین کرنے کی کوشش ضرور کر سکتے ہیں۔ قرۃ العین حیدر کے فکشن کے نسوانی کردار نہ تو مردانہ جور و ستم کے خلاف علم بغاوت بلند کرتے ہیں اور نہ اپنے ساتھ روا رکھے جانے والے مظالم کا رونا روتے ہیں۔ پھر بھی اس قسم کے کرداروں کی فن کارانہ پیش کش نسوانی طرز احساس اور نسائی صورت حال کو زیادہ مؤثر انداز میں قاری پر واضح کر دیتی ہے۔'' (۱۴)

قرۃ العین حیدر کا اصل موضوع زمان و مکان کے تناظر میں عورت کا تصور پیش

کرنا تھا اس لیے انھوں نے عورت کو مختلف زاویوں سے دیکھنے اور پرکھنے کی کوشش کی۔
عورت کی وفا پرستی، خود سپردگی، قربانی کی یہ داستان ان کی ہر کہانی میں دہرائی گئی ہے۔ وہ محبت کی تلاش میں ازل سے اب تک کوشاں ہے۔ وہ جس (مرد) سے بھی محبت کرتی ہے یا اس سے توقع کرتی ہے وہ ازلی و ابدی بے وفا ثابت ہوتا ہے اور آخر میں تنہائی بے اعتباری، تلاش محبت، فریب خوردگی، شکست خواب اس کا مقدر قرار پاتا ہے۔ ''یادوں کی ایک دھنک جلے'' میں گریسی کا کردار اس کا بہترین نمونہ ہے۔ ''اگلے جنم موہے بٹیا نہ کیجیو'' اور ''سیتا ہرن'' میں بھی عورت کے استحصال کی کہانی دہرائی گئی ہے۔ پہلے عنوان سے عورت ہونے کا احساس بھی عبرت ناک انداز میں سامنے آتا ہے۔ ''اگلے جنم موہے بٹیا نہ کیجیو'' کی رشک قمر مردوں کے استحصال کے نتیجے میں امرتی سے رشک قمر اور رشک قمر سے ایک شاعرہ پھر مطربہ اور پھر مغنیہ کا روپ دھارتی ہے۔ وہ کبھی فرہاد اور کبھی ورما اور کبھی آغا شب آویز ہمدانی کے سہارے اور سرپرستی کی حاجت مند ہوتی ہے لیکن آغا شب آویز ہمدانی اسے بے کسی اور لامتناہی انتظار کی کیفیت میں مبتلا کر کے خود لاپتہ ہو جاتا ہے۔ سیتا ہرن کی سیتا میر چندانی بھی تنہائی اور جلاوطنی کے احساس سے دوچار ہے۔ ''ہاؤسنگ سوسائٹی'' کی ثریا، سلمیٰ اور منظور النساء اسی استحصال آلود ماحول میں جنم لیتی ہیں۔ ثریا بالآخر حالات سے سمجھوتہ کر لیتی ہے اور اس استحصالی سماج کو مجبوراً قبول کر لیتی ہے۔

''آگ کا دریا'' کی چمپا ہو یا ''جلاوطن'' کی کنول کنواری، ''چائے کے باغ'' کی راحت کا شانی، ''دلربا'' کی گلنار، ''ہاؤسنگ سوسائٹی'' کی ثریا حسین، ''سیتا ہرن'' کی سیتا، ''آخر شب کے ہم سفر'' کی دیپالی سرکار، ''میرے بھی صنم خانے'' کی رخشندہ سب فریب محبت کے جھانسے میں آ کر بھینٹ چڑھ جاتی ہیں۔ یہ کیسی عورت ہے جو بھائی کے لئے بے چین رہتی ہے۔ باپ کے لیے ہمہ وقت فکرمند رہتی ہے، محبوب کا انتظار کرتی ہے اور اس کی بے وفائی پر قربان ہو جاتی ہے۔ اولاد کے لئے دکھ سہتی ہے۔ دکھ درد، افسوس، تنہائی و محرومی اور خود بیگانگی گویا

عورت کا مقدر ہے۔ اگلے جنم مو ہے بٹیا نہ کیجیو اس مسئلے پر حرف آخر کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ بقول قرۃ العین حیدر:

''ذرا عورت کی ہمت دیکھئے یہ معاشرے کی تخلیق اور پرداخت کی ذمہ داری سنبھالتی ہے۔ جب یہ دلہن بنتی ہے تو اسے ہزار برس کی نیو کہا جاتا ہے۔ یہ موت کے منہ میں جا کر ایک نئی زندگی دنیا میں لاتی ہے۔ یہ تکلیفیں اٹھاتی ہیں۔ افلاس اور تنگ دستی کا مقابلہ کرتی ہیں۔ شوہر کی بے وفائی کا سامنا کرتی ہیں۔ سوت کا جلاپا سہتی ہیں پھر بھی نیک امید کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑتیں۔'' (۱۵)

''ازل سے اب تک عورت ہی وہ مخلوق ہے جس کی قسمت میں ساری بدنصیبیاں لکھی ہوئی ہیں۔ یہ عورت ہی ہے جو ساری عمر مرد کی مختلف قسموں سے محبت کرنے کے بعد بھی ٹھکرا دی جاتی ہے۔ کبھی مرد اسے شوہر کے روپ میں ٹھکرا دیتا ہے۔ کبھی بیٹا ماں کے روپ میں، محبوب محبوبہ کے روپ میں لیکن عورت اس کے باوجود ان تمام مختلف رویوں سے بے انتہا پیار کرتی ہے۔ یہ عورت ہی ہے جو اپنی بے چارگی، اپنی مجبوریوں اور مایوسیوں کا رونا رونے کے لئے گرجا گھروں، مندروں، تیرتھ استھانوں، درگاہوں اور مزاروں میں جاتی ہے اور اپنی بے بسی کا شکوہ کرتی ہے۔'' (۱۶)

''اور میں نے سوچا یہ کیا بات ہے کہ ہر جگہ مندروں اور تیرتھ استھانوں میں درگاہوں اور مزاروں کے سامنے، گرجاؤں اور امام باڑوں اور گرودواروں اور آتش کدوں کے اندر یہ عورتیں ہی ہیں جو رو رو کر خدا سے فریاد کرتی ہیں اور دعائیں مانگتی ہیں۔ ساری دنیا کے معبدوں کے سرد بے حس پتھر عورتوں کے آنسوؤں سے دھلتے رہتے ہیں، عورتوں نے ہمیشہ اپنے اپنے دیوتاؤں کے چرنوں پر سر رکھا اور کبھی یہ نہ جاننا چاہا کہ اکثر یہ پاؤں مٹی کے بھی ہوتے ہیں۔'' (۱۷)

''عورتیں اتنی پرستار، اتنی پجارنیں کیوں ہوتی ہیں؟ اس لئے کہ وہ کمزور ہیں اور سہارے کی حاجت مند ہیں۔ اس لئے کہ وہ اس مختصر زندگی میں بہت سے لوگوں سے زیادہ محبت کرتی ہیں۔ باپ، بھائی، شوہر، اولاد پوتے، نواسے ان سب کے تحفظ اور ان کی سلامتی کے لئے فکر مند رہتی ہیں۔ شوہر یا محبوب کے پیار اور محبت کی ضمانت کسی ان دیکھی طاقت سے چاہتی ہیں؟ اپنے بچوں کے مستقبل کے لئے ہراساں رہتی ہیں؟ آخر عورتیں خدا کی اس قدر ضرورت مند کیوں ہیں؟ عورتیں کمزور ہیں؟'' (۱۸)

قرۃ العین حیدر نے ایک عورت کی حیثیت سے عورت کی نفسیات کا بہت گہرائی سے تجزیہ کیا ہے۔ عورت کا مذہب کی جانب جو ایک خاص لگاؤ ہے اور جس اندھی عقیدت سے وہ مندروں اور مسجدوں میں جا کر چرنوں پر سر رکھ رکھ کر اپنے شوہر و اولاد کی حفاظت اور استحکام کی خاطر منتیں مانتی ہیں۔ درگاہوں، مزاروں، پیروں، فقیروں اور عالموں کی چوکھٹوں پر متاعِ ہستی نذر کرتی ہیں۔ لیکن ان تمام تر کوششوں کے باوجود بھی اطمینان بخش نتائج سامنے نہیں آتے۔ عورتیں آخر یہ سب کیوں کرتی ہیں۔ اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ عورت بنیادی اور پیدائشی طور پر کم زور ہے یا اسے بنا دیا گیا ہے جس کی وجہ سے وہ سہارے کی حاجت مند رہتی ہے۔ پروفیسر شمیم حنفی یوں رقمطراز ہیں:

''ان میں عورت کے مقدر مرد کے ہاتھوں اس کے استحصال اس کی خود سپردگی، قربانی اور ذہنی جلاوطنی کے تجربے بہت موثر اور حقیقت پسندانہ طور پر سامنے آئے ہیں۔'' (۱۹)

''آگ کا دریا'' میں چمپا کے کردار کے ذریعے اسی مسئلے کو اجاگر کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ابوالکلام قاسمی کے جائزے کے مطابق:

''قرۃ العین حیدر کے ناولوں مثلاً ''آگ کا دریا''، ''آخر شب کے ہم سفر'' وغیرہ

میں ازمنہ قدیم سے لے کر جدید عہد تک عورت کے مختلف روپ کو دیکھنے اور دکھانے کی کوشش تانیثیت کا وہ خام مواد ہے جس کے شعور کے بغیر یہ تحریک جنسی تفریق اور استحصال کا تاریخی سیاق وسباق حاصل نہیں کر سکتی۔ آگ کا دریا میں چمپا کا کردار درحقیقت اسی تسلسل کو پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔"(۲۰)

"آگ کا دریا" میں چمپا کا کردار ہر دور میں موجود ہے۔ وہ نہ صرف ایک علامت کے طور پر پیش کی گئی ہے بلکہ ہر دور میں ہندوستانی عورت کے دکھ درد کی بہترین نمائندگی کرتی ہے۔ چمپک سے لے کر چمپا احمد تک وہ مختلف روپ اختیار کرتی ہے۔ مثلاً کبھی ہندو، کبھی مسلمان، کبھی شریف اور کبھی اعلی خاندان سے تعلق رکھتی ہے تو کبھی طوائف کا پیشہ اختیار کرتی ہے لیکن ان تمام تر تغیرات کے باوجود اس کی قسمت یکساں رہتی ہے۔ اس ناول کو چار ادوار میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلے دور میں چمپک ایودھیا کے راج گرو کی بیٹی کے روپ میں ہمارے سامنے آتی ہے جہاں زندگی کی تمام تر آسائشیں اسے دستیاب ہیں۔ وہ نہایت ذہین اور حساس قسم کی لڑکی ہے۔ وہ ایک کامیاب رقاصہ بھی ہے جو گوتم نیلمبر سے بے حد محبت کرتی ہے۔ زندگی اور تیاگ کے فلسفہ پر اس سے بحث ومباحثہ کرتی ہے۔ لیکن ان تمام تر خوبیوں کے باوجود وقت اور حالات کے سامنے بے بس اور مجبور ہو جاتی ہے۔ وہ ایک تاریخی حادثے کے نتیجے میں بے گھر ہو جاتی ہے اور اپنی ذہانت اور دور اندیشی کے باوجود وہ اپنی مرضی کے خلاف ایک بوڑھے برہمن کی بیوی بننے پر مجبور ہو جاتی ہے۔ بقول مصنفہ:

"اسے وہی کرنا پڑا جو عورت کی حیثیت سے اس کے بھاگ میں لکھا تھا اور جو غالباً اس کا فرض تھا...... چمپک کا دھرم تھا کہ اس کی پرستش اور اس کی خدمت کرے، کیونکہ وہ اس کا شوہر تھا، اور وہ اس کی خدمت کرتی تھی جیسے پاٹلی پتر کی اور ہزاروں گرو پتنیاں تھیں۔ ان میں سے ایک وہ بھی تھی اس میں کوئی خاص

بات نہ تھی اور اس کی گود میں اس کا بچہ تھا اور وہ اپنی سہیلی سے ادھر ادھر کی باتیں

کرنے میں مصروف تھی۔ فلسفیوں کے تذکرے کا وقت نکل چکا تھا۔" (۲۱)

وہی چمپا عہد وسطیٰ میں برہمن زادی چمپاوتی بن کر مشرق وسطیٰ سے آنے والے ابوالمنصور کمال الدین کی محبت میں گرفتار ہو جاتی ہے اور اسے اپنا شوہر بھی تسلیم کرتی ہے۔ کمال الدین عربی اسلامی تہذیب وتمدن کا نمائندہ ہے جبکہ چمپاوتی ہندوستانی برہمن خاندان کی پروردہ ہے۔ دونوں کچھ یوں محو گفتگو ہیں:

"تم بھی برہمن ہو اور تمہاری ذات اور اونچی ہو جائے گی، سیدانی کہلاؤ گی مجھ سے بیاہ کرلو تا بھی مگر، مگر ہم تو تم کو یونہی اپنا پتی مانتے ہیں، یہ سن کر وہ چکرا گیا۔ وہ کیسے، میرا تم سے بیاہ کہاں ہوا ہے۔ یعنی کہ میں تم سے، میرا مطلب یہ کہ اس سے کیا ہوتا ہے۔ وہ ہنستی رہی ہم تو تم کو اپنا مالک خیال کرتے ہیں۔ یہ بات تم نہیں سمجھ سکتے۔ وہ اس طرح بے فکری سے ہنسا۔ ہم تو صرف ایک آدمی کو اپنا پتی سمجھیں گے اور وہ آدمی تم ہو۔ ہمارا تمہارا تو جنم جنم کا ساتھ ہے۔

جنم جنم کا ساتھ کیا خرافات ہے، کمال نے بھنا کر کہا پھر تم نے جادوگری کی باتیں شروع کیں۔

اس میں جادو کیا ہے؟ چمپا نے جرأت سے پوچھا، کیا کوئی لڑکی کسی آدمی کو خود پسند نہیں کر سکتی، ہم نے تمہیں چنا ہے اور ہم تمہارے آگے جھکتے ہیں۔ کیا کفر بکتی ہو، میں نعوذ باللہ خدا ہوں۔ ہو تو بھی دل ہی تو خدا کو جنم دیتا ہے۔ وہ پھر زور سے ہنسی۔" (۲۲)

دو الگ الگ مذہب اور مختلف نظریات وتہذیبی ماحول کی بھرپور منظر کشی کی گئی ہے۔ مصنفہ نے بڑی خوبصورتی سے دونوں کی ذہنی و جذباتی کیفیات اور تصورات کی نشاندہی کی ہے۔ چمپا کی باتیں اور اس کے حرکات وسکنات کمال الدین کے لئے فکر انگیز

تھے۔ لیکن کچھ عرصے بعد ابوالمنصور جنگوں اور فتوحات میں گھر جانے کے سبب چمپاوتی کو تقریباً بھول جاتا ہے اور چمپاوتی اسے ویرانوں اور جنگلوں میں تلاش کرتی پھرتی ہے۔ ایک دن ایک جوگی کمال الدین کو چمپاوتی کی بے چینی اور شدت احساس کے بارے میں مطلع کرتا ہے:

"جب تم گوڑ کے دربار میں رنگ رلیاں منا رہے تھے وہ جنگلوں میں تمہارے انتظار میں روتی پھرتی تھی۔ لیکن کوئی راج ہنس اس کا پیغام تم تک نہ پہونچا سکا۔" (۲۳)

یہاں بھی بے وفائی اور محرومی ہاتھ آتی ہے اور چمپاوتی اپنی ساری زندگی تنہائی اور انتظار کی نذر کر دیتی ہے۔ تیسرے دور میں یہی چمپا بائی لکھنؤ کی ایک طوائف کی شکل میں نمودار ہوتی ہے اور اپنی تمام تر خوبیوں اور صلاحیتوں کے باوجود طوائفوں کے معاشرے میں مجبور و لاچار ہے۔ نہ ہی وہ اپنی مرضی کے مطابق جی سکتی ہے اور نہ ہی اپنا تشخص قائم کر سکتی ہے۔ کیونکہ وہ اس جاگیردارانہ نظام میں اپنی انفرادیت اسی وقت برقرار رکھ سکتی ہے جب وہ طوائف کے پیشے کو بخوشی قبول کر لے۔ یہاں چمپا بائی کے ذریعے لکھنؤ کی معاشرتی اور تہذیبی زوال کو دکھانے کی کوشش کی گئی ہے۔

چوتھے دور کی چمپا احمد کا کردار نہایت اہمیت کا حامل ہے۔ یہاں پر وہ ایک متوسط طبقے کی اعلیٰ تعلیم یافتہ لڑکی کی نمائندگی کرتی ہے۔ تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے لکھنؤ اور انگلینڈ تک کا سفر کرتی ہے اور اپنے عہد کے دیگر تعلیم یافتہ فعال کرداروں کے ساتھ مل کر جدید نسل کی ذہنی اور جذباتی الجھنوں کو دور کرنے کی سعی کرتی ہے۔ اور کامیابی کے تمام تر وسائل سے فیضیاب ہونے کے باوجود اپنے آئیڈیل عامر رضا سے اپنے دلی جذبات و احساسات کو بیان نہیں کر پاتی۔ نتیجتاً تنہائی، کسک اور افسوس اس کا مقدر قرار پاتے ہیں اور پھر وہ یہ سوچنے پر مجبور ہو جاتی ہے:

"گرو کی سنگت بیکار ہے، تنہائی اصل حقیقت ہے۔" (۲۴)

اس طرح چمپا ایک طرح سے Disillusionment میں گرفتار ہو جاتی ہے لیکن جلد ہی چمپا اس وہم وگمان سے نکل کر حقیقت کا مقابلہ کرنے کے لیے آمادہ ہو جاتی ہے۔ وہ سوچتی ہے:

> ''اس ملک کو دکھ کا گڑھ یا مسرت کا گھر بنانا میرے اپنے ہاتھ میں ہے۔ مجھے دوسروں سے کیا مطلب؟ اس نے اپنے ہاتھ کھول کر غور سے انھیں دیکھا۔ رقاصہ کے ہاتھ، آرٹسٹ یا لیکھک کے ہاتھ؟ نہیں، یہ صرف ایک عام اوسط درجے کی ذہین لڑکی کے ہاتھ ہیں جو اب کام کرنا چاہتی ہے۔''(۲۵)

چمپا احمد کے اس ذہنی رویے سے انکشاف ہوتا ہے کہ انسان کو کسی سہارے کے بغیر اپنے تجربے ومشاہدے کی روشنی میں خود اپنا راستہ بنانا چاہیئے۔

''آخر شب کے ہم سفر''، ''آگ کا دریا'' سے قدرے مختلف ہے کیونکہ اس ناول کے نسوانی کردار نہ صرف متحرک ہیں بلکہ مثبت فکر اور مستقل مزاجی کے باعث فعال کردار بھی ادا کرتے ہیں۔ بقول ابوالکلام قاسمی:

> ''اپنے مثبت رویے اور اقدام پسندی کے باعث ثانوی یا ضمنی کرداروں کے بجائے مرکزی اور بنیادی کرداروں کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں۔ نسوانی کرداروں کی پیش کش کا انداز مغرب کی Radical Feminist Movement کے غالب رجحان کی عکاسی کرتا ہے۔ قرۃ العین حیدر کے تناظر میں یہ بات اس لئے زیادہ اہمیت اختیار کرلیتی ہے کہ ان کے فکشن میں Feminism کے عناصر کی موجودگی عام طور پر Radical کے بجائے Liberal Feminism کے رسمی دائرے میں محدود تصور کی جاتی رہی ہے۔''(۲۶)

قرۃ العین حیدر نے اس ناول میں عورتوں کو صرف گھر کی چہار دیواری کے اندر

مقید یا مردوں کے ہاتھوں ظلم و ستم کا شکار دکھانے کے بجائے اسے کائنات کی تخلیق و تعمیر اور اس کی ترقی میں مردوں کے شانہ بشانہ قدم سے قدم ملا کر چلنے والی عورت کے روپ میں دکھانے کی کوشش کی ہے۔ جہاں انھوں نے عورت کی مجبوری و محرومی کو پیش کیا ہے وہیں عورت کے اس انقلابی کردار کو بھی نمایاں کیا ہے جو ملک و قوم اور معاشرے کے تئیں وہ ادا کر رہی تھیں اور ان کی اس آزادی اور انقلابی رویے کو بد چلنی اور آوارہ گردی تسلیم کیا جاتا تھا۔

ناول کا مرکزی کردار دیپالی سرکار تحریک نسواں کی پیش رو بن کر ناول کے منظرنامے پر آتی ہے اور اپنی بالیدہ نظری کا ثبوت پیش کرتی ہے۔ مصنفہ نے اس کے اندر تحریک کا شعور دکھانے کی کیوں کر کوشش کی ہے ملاحظہ فرمائیں:

> ''روزی اسکول کی آٹھویں کلاس سے دیپالی سرکار کی ہم جماعت تھی۔ بڑی ہونے پر چھٹی کے گھنٹوں میں درختوں کے نیچے بیٹھ کر وہ سینئر لڑکیوں سے سیاسی گفتگو سنتی، تحریک آزادی کا ہر طرف چرچا تھا، بہت سی باتیں ابھی پلے نہیں پڑتی تھیں لیکن بنگال انقلابی تحریک کا پرانا گڑھ تھا اور ان نوعمر لڑکیوں کی سمجھ میں یہ بات آگئی تھی کہ انگریز کو مار مار کر بھوسہ بھر کے دیس سے نکال دو۔'' (۲۷)

دیپالی ناول کے مرد کرداروں کی طرح مصلحت پسندی یا عوامی جنگ میں تھک ہار کر پسپائی کو قبول کرنے کے بجائے اپنے اصول و آدرش کی مخالف طاقتوں کا سامنا کرتی ہے۔ جب کہ ناول کے مرد کردار بغاوت اور انقلاب کے آگے گھٹنے ٹیک دیتے ہیں لیکن عورتوں کے کردار مستقل مزاجی، اپنے بلند اصولوں پر قائم و دائم رہنے اور اس کی خاطر قربانی دینے کو تیار ہیں۔ اسی لیے دیپالی سرکار ریحان الدین کو عوامی جنگ میں شکست قبول کرنے کے بعد عیش و عشرت کی زندگی اپنانے پر کم ہمتی سے تعبیر کرتی ہے۔ یاسمین مجید مصلحت پسندی پر خودکشی کو ترجیح دیتی ہے۔ روزی بھی معافی مانگنے سے انکار کر دیتی ہے اور ناصرہ نجم السحر بغاوت کے لیے آمادہ ہو کر مصمم عزم کے ساتھ کمر بستہ ہو جاتی ہے۔ یہاں عورت کی

وہی روح ہے، جو زندگی میں اب تک ہر قدم پر مصالحت کرتی آئی ہے لیکن آج اصولوں کی خاطر جان کی بازی لگانے کو تیار ہے۔ قید و بند کی تمام صعوبتیں برداشت کرنے کے باوجود نہ خود سے بیگانہ ہوتی ہے اور نہ کسی مرد کے جبر و ستم کا شکار بنتی ہے۔ اپنے تمام تر فیصلے خود کرنے کی مجاز ہے۔ اس کے اندر ذہانت ہے۔ اس کا شعور بیدار اور بالیدہ ہے۔ وہ صدیوں پرانی غلامی، ماتحتی یا جبر و استحصال کے خلاف بغاوت کرتی ہے۔ اپنا مقدر خود بنانے پر یقین رکھتی ہے اور مردانہ بالادستی والے معاشرے کے خلاف احتجاج کرتی ہے۔ اپنے کو مساوی حیثیت سے عملی طور پر پیش کر کے سماج میں اپنا مقام و مرتبہ بلند کرنا چاہتی ہے۔

بقول ابوالکلام قاسمی:

> ''دیپالی اس ناول میں بظاہر مرکزی کردار ریحان الدین کے معاون کردار یا ہیروئن کے طور پر سامنے آتی ہے مگر دیپالی کے کردار کی فن کارانہ پیش کش، پختگی ،تہہ داری اور ثابت قدمی کے پس منظر میں اسے ''آخر شب کے ہمسفر'' کا سب سے اہم کردار بنا دیتی ہے۔ اس ناول میں عورت کی شخصیت کا تقابلی پس منظر بھی موجود ہے اور ناول کے موضوع کی مناسبت سے حرکت و عمل، پیش قدمی، صلاحیت اور شخصیت کی پختگی کو سامنے لانے کا جواز بھی۔'' (۲۸)

''آخر شب کے ہم سفر'' کی دیپالی سرکار تحریک نسواں کی ایک نمائندہ بن کر ابھرتی ہے اور سماج کی بندشوں کی مخالفت کرتی ہے۔ چہار دیواری سے باہر نکل کر میدان کار زار میں مردوں کے ساتھ کندھا سے کندھا ملا کر یہ ثابت کر دیتی ہے کہ وہ کسی بھی معاملے میں مرد سے کم تر نہیں ہے۔

قرۃ العین حیدر نے ''آخر شب کے ہم سفر'' میں دیپالی سرکار یا دیگر عورتوں کے اس رخ کو پیش کر کے سماج میں اس کے مرتبے اور وقار کو نہ صرف بلند کرنے کی کوشش کی ہے بلکہ استحصالی سماج کو یہ باور کرانے کی بھی کوشش کی ہے کہ اگر اس نے عورت کو دیکھنے اور سمجھنے

کے انداز میں تبدیلی نہیں پیدا کی تو عورت کی یہ روح جو اب تک قربانی، جاں نثاری اور وفاداری کے نام پر اپنے آپ کو بھینٹ چڑھاتی آئی ہے، اب وہ بغاوت پر آمادہ ہو چکی ہے۔ وہ کسی بھی حال میں سمجھوتہ کرنے کو تیار نہیں ہے۔

''میرے بھی صنم خانے'' میں رخشندہ ایک اہم کردار ہے۔ یہ کردار ناول کے آغاز سے ہی ابھرتا ہے اور جوں جوں کہانی آگے بڑھتی ہے یہ کردار بے نقاب ہوتا جاتا ہے۔ رخشندہ جو روشی اور رخشندہ عرفان بھی کہلاتی ہے دراصل کرواہا راج کے زمیندار کنور عرفان علی کی لڑکی ہے۔ بقول مصنفہ:

> ''انہوں نے رخشندہ کو مکمل آزادی دے رکھی تھی کیوں کہ وہ جانتے تھے کہ وہ اس کا غلط استعمال نہیں کرے گی۔ اس نے میرس کالج میں پانچ سال کا کورس ختم کر کے بیچلر آف میوزک کی ڈگری لی تھی۔ اس نے الموڑے کے کلچر سینٹر میں رقص سیکھا تھا۔ وہ اپنے دونوں بھائیوں (پی چو، پولیو) کے ساتھ دلکشا کلب جا کر انگریزی ناچ میں شامل ہوتی تھی۔ وہ پی چو کی کار یا اپنی سائیکل پر جب چاہتی اور جہاں چاہتی آ جا سکتی تھی۔ اس کے ان گنت دوست تھے اور وہ سوسائٹی میں بے حد ہر دلعزیز تھی۔'' (۲۹)

رخشندہ اعلیٰ تعلیم یافتہ آزاد اور روشن خیال ہے۔ وہ دیگر عورتوں کی طرح مجبور و لاچار نہیں ہے۔ بلکہ خود مختار ہے اور آزادانہ ذہن رکھتی ہے۔ اپنے فیصلے خود لیتی ہے۔ نہ صرف خانہ داری کے معاملے میں آزاد خیالی اور بے باکی سے فیصلے لیتی ہے بلکہ لکھنؤ کے فساد زدہ علاقوں میں بھی خاصا کام کرتی ہے اور اس کے بعد لکھنؤ سے بمبئی اور بمبئی سے دہلی اور دہلی سے لکھنؤ آ کر اپنا سفر ختم کرتی ہے۔ لیکن اس وقت کے معاشرے کے بوسیدہ نظریات ایک عورت یا لڑکی کی ترقی پسندانہ فکر و سوچ اور ثابت قدمی پر کس قدر واویلا مچاتے تھے، اس کا اندازہ مندرجہ ذیل اقتباس سے لگایا جا سکتا ہے:

''جس تحریک میں لڑکیاں شامل ہو جائیں سمجھو کہ چل نکلی.......... ایک زوردار لونڈیا بھی قیادت کر دے۔ سارا شہر اس کے پیچھے پیچھے جیل جانے کو تیار ہو جائے گا۔ مردوں کی شولوی کی.......... اسپرٹ ایسے موقعوں پر دوگنی ہو جاتی ہے اور اس گر سے یہ لوگ خوب واقف ہیں۔ اب دیکھ لو، سفیر ہے تو عورت، وزیر ہے تو عورت، گورنر ہے تو عورت..........

ارے ہم دوسروں کو کیا کہیں.......... اب تو یہ غضب دیکھ کہ خود ہماری مسلمان عورتیں میدان سیاست میں گھسی آ رہی ہیں۔ پنجاب اور سرحد میں پچھلے دنوں ان لوگوں نے کیا کیا قیامت نہ اٹھائی۔ اللہ اکبر۔ کیوں قبلہ آپ کی رائے گرامی اس مسئلے میں کیا ہے۔ مستورات کا میدان سیاست میں اچھل کود مچانا نہایت درجہ معیوب حرکت ہے نا؟ مولانا، مستورات کی گدی میں عقل تو ہوتی نہیں اور ہر چیز میں آج کل اپنی ٹانگ اڑا رہی ہیں۔ اور قبلہ پھر بعد میں چلائیں گی کہ ہم نے تمہارے ساتھ مل کر اتنا کام کیا ہے۔ اب ہمارے حقوق دو۔ لاحول ولا یہ حقوق کا مطالبہ اچھا لطیفہ ہے۔'' حدیث شریف میں آیا ہے'' مولانا نے داڑھی پر ہاتھ پھیرتے ہوئے کہنا شروع کیا کہ'' نیک عورت کو سال میں صرف دو مرتبہ کپڑا بنوا کے دو۔ ایک جاڑوں کے اور ایک گرمی کے۔ اور ہفتے میں ایک روز گوشت کھانے کو دو۔ یعنی صرف جمعہ کے جمعہ اور پندرھویں دن سر کا تیل اور آنکھوں کا سرمہ مہیا کر دو۔ اور بس، اس سے آگے وہ کسی اور چیز کی مستحق نہیں زیادہ رعایتیں کرنے سے اس کی عادتیں بالکل خراب ہو جاتی ہیں۔ بالکل سر پر سوار ہو جاتی ہیں۔ اس کا نتیجہ تم دیکھ رہے ہو کہ راہ نجات میں بھٹکتی ہوئی اور بہشتی زیور کی تعلیمات سے بے بہرہ عورتیں آج کل کیا گڑبڑ پھیلا رہی ہیں۔ ہر جگہ شور مچا مچا کر مچھلی بازار بنا رکھا ہے۔ ہمیں یہ چاہیے ہمیں وہ چاہیے۔ استغفراللہ۔

بس ہفتے میں ایک روز گوشت اور پندرھویں دن سر کا تیل ۔" (۳۰)

اس وقت کے معاشرے کی ذہنیت کی یہ ایک جھلک تھی جو کسی بھی معاملے میں عورت کی ساجھے داری کو غلط ثابت کرتا تھا۔ لیکن رخشندہ سماج کی ان تمام لعن طعن کو بالائے طاق رکھ کر سیاسی وسماجی میدان میں اپنی سرگرمی اور بیداری کا ثبوت دیتی ہے۔ اپنی جان کی پرواہ کیے بغیر فساد کی زد میں آئے ہوئے محرومین کی مرہم پٹی کرتی ہے۔ یہاں مصنفہ نے ایک کمزور وناتواں عورت کے کردار کو جس بہادری اور جاں بازی کا نمونہ بنا کر معاشرے کے سامنے لانے کی کوشش کی ہے وہ کسی بھی مرد کے مقابلے میں کم حیثیت نہیں رکھتی۔

مردوں نے اپنی اجارہ داری کو قائم رکھنے کے لئے ہمیشہ مذہب کی غلط تشریح کی اور عورتوں کو اس دائرہ میں رکھنے کے لیے ہزاروں جواز فراہم کیے۔ لیکن قرۃ العین حیدر کی عورتیں چونکہ پڑھی لکھی ہیں اس لئے وہ سماج ومعاشرے اور مذہب کی فرسودہ روایات اور دقیانوسی خیالات کے حصار سے باہر نکلنا چاہتی ہیں۔ اپنے حقوق کے حصول کے لئے جدو جہد کرتی ہیں پھر تحریک آزادی ہند میں وہ کارنامے انجام دیتی ہیں جو اس معاشرے کے مردوں کے لئے تازیانہ عبرت ہے۔

قرۃ العین حیدر کی بیشتر تخلیقات میں ان کے کردار اپنے ترسیل کی ناکامی پر نوحہ کناں ہیں۔ ان کے بیشتر نسوانی کردار اپنے محبوب سے اپنی محبت، چاہت اور احساسات و جذبات کا اظہار نہیں کر پاتے اور دائمی تنہائی اور کسک ان کا مقدر قرار پاتی ہے۔ انور پاشا کے مطابق:

> "ان کے ناولوں کے اہم نسوانی کردار، رخشندہ، شہلا رحمان کرسٹابل، زینت آپا (میرے بھی صنم خانے)، چمپا، تہمینہ، شانتا، نرملا، روشی، کملا، طلعت، ساجدہ (آگ کا دریا)، جہاں آرا، دیپالی، اوما دیوی، کلثوم، یاسمین (آخر شب کے ہمسفر) اسی طبقے سے تعلق رکھتی ہیں جن کی دنیا غفران منزل، گلفشاں، لالہ رخ

،چھتر منزل، سنگھاڑے والی کوٹھی، ارجمند منزل اور '' ووڈلینڈ سے لے کر کلبوں، یونیورسٹیوں کیمبرج اور آکسفورڈ تک پھیلی ہوئی ہے۔ جو فلسفہ، سائنس، تاریخ، جغرافیہ، آرٹ، کلچر، تہذیب اور سیاست سارے علوم پر اظہار خیال کر سکتی ہیں اور جو ہندوستان کی نوے فیصد عورتوں کی زندگی سے دور ایک رومانی دنیا میں زندگی بسر کرتی ہیں جو اس نظام کے خاتمے کے ساتھ ساتھ ذہنی اور نفسیاتی سطح پر مختلف قسم کی پیچیدگیوں اور تلاطم سے دوچار ہوتی ہیں اور جو اپنی تمام تر روشن خیالی اور انقلابی شعار کے باوجود بالآخر مصالحت اور فرسٹریشن کے سائے میں اپنی زندگیاں ختم کر دیتی ہیں۔'' (۳۱)

قرۃ العین حیدر کے متعدد نسوانی کردار آخر میں اسی مفاہمت اور فرسٹریشن کا شکار ہیں۔ یہاں یہ حقیقت عیاں ہو جاتی ہے کہ ان کے نسوانی کردار اسی دنیا و سماج میں جنم لیتے اور پرورش پاتے ہیں اگر چہ وہ اعلیٰ تعلیم سے فیضیاب ہیں اور ہندوستان کے اعلیٰ اور متوسط طبقے سے ان کا تعلق ہے پھر بھی وہ اپنی ذکی الحسی، دور اندیشی اور دانش مندی کے باوجود مردوں کے جبر و استحصال سے نہیں بچ پاتی ہیں۔ قرۃ العین حیدر نے اعلیٰ و متوسط طبقے کی تعلیم یافتہ عورت کو پیش کر کے یہ واضح کر دیا ہے کہ عورتوں کے استحصال کی وجہ ان کی لاعلمی یا جاہلیت نہیں ہے بلکہ مردوں کی ایک خاص ذہنیت ہے جو تعلیم یافتہ اور ذہین ہونے کے باوجود انھیں اپنے مدمقابل سمجھنے سے انکار کرتی ہے۔ اور وہ کسی بھی معاملے میں انھیں برابری کا حق دینے کے لئے آمادہ نہیں ہے۔

خدیجہ مستور

''آنگن'' میں ایک خستہ حال گھرانے کی عورتوں کی گھٹن اور بے بسی کی تصویر پیش کی گئی ہے۔ جہاں ماضی کی تر و تازہ اور خوشگوار یادیں ہیں اور حال کی الجھنیں، پریشانیاں اور

کڑوی تصویریں ہیں۔ خصوصاً کسم اور تہمینہ کی خودکشی اس معاشرے میں عورتوں کی بے بسی اور لاچاری کی نشاندہی کرتی ہے۔ معاشرے کی سخت گیری صفدر اور تہمینہ کے یکجا ہونے میں رخنہ ڈالتی ہے۔ تہمینہ اپنے پھوپھی زاد بھائی صفدر سے محبت کرتی ہے لیکن اس کی شادی اس کی مرضی کے خلاف چچازاد بھائی جمیل کے ساتھ طے کردی جاتی ہے اور عین شادی والے دن وہ زہر کھالیتی ہے۔ تہمینہ کا زہر کھالینا ایک زبردست المیے کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ کسم کا کردار بھی خاصا مظلوم ہے۔ بیوگی کی زندگی کے دوران ایک مرد سے سابقہ ہوتا ہے جس کی خاطر وہ رسوائی کا سامنا بھی کرتی ہے لیکن آخر میں وہ مرد بھی بے وفا ثابت ہوتا ہے اور ذلت ورسوائی اٹھانے کے بعد خودکشی کو ترجیح دیتی ہے۔

دراصل یہ واقعہ اس سخت گیر نظام اور سماجی صورتِ حال کو پیش کرتا ہے جہاں روایت اور خاندانی وقار پر خوشیاں قربان کردی جاتی ہیں جس کا سب سے برا اثر حساس انسان بالخصوص عورتوں پر پڑتا ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ان کی یہی حساس فطرت انھیں بزدل بناتی ہے یا غلط راستے پر لے جاتی ہے اور اس کے نتیجے میں پیدا شدہ عمل نہ صرف المناک بلکہ غیر سماجی (Anti Social) قرار پاتا ہے۔ عالیہ کا کردار مرکزی ہے۔ وہ تعلیم یافتہ باشعور اور جیتا جاگتا کردار ہے۔ گھر کا ماضی، حالات کی ستم ظریفی اس کے اندر بے اعتمادی کی کیفیت پیدا کردیتی ہے۔ وہ ایک سماجی کارکن ہے جو جدید دور کے متوسط طبقے کی ایک حساس لڑکی کے روپ میں سامنے آتی ہے۔ اس کی ذکی الحسی بالآخر اسے تنہا کردیتی ہے۔ یہی تنہائی اس کی شکست بھی ہے اور شاید اس کا آئیڈیل بھی۔ اس طرح عالیہ ایک حساس خوداعتماد اور توانا کردار کے روپ میں ہمارے سامنے آتی ہے۔ عالیہ وہی کرتی ہے جو اس کا شعور مطالبہ کرتا ہے اگر عالیہ کی جگہ دوسرا کردار ہوتا تو ماں سے مخالفت مول لینے کے باوجود صفدر کو قبول کرلیتا۔ لیکن عالیہ کو صفدر کی شخصیت میں کئی خامیاں نظر آئیں۔ اس لیے وہ عالیہ کی ہمدردی کھودیتا ہے کیونکہ عالیہ اسے اس کی کم ہمتی سے تعبیر کرتی ہے۔ یہ ایک بلند اور

روشن خیال کردار کا قدم ہے جو تعلیم یافتہ اور باشعور ہے۔ اپنے علم و دانش کی بنا پر حالات کا سامنا کرتی ہے اور فیصلے لیتی ہے۔ بقول عبدالحق حسرت:

''عالیہ کسی مرد کی محبت کا اعتبار اس لیے نہیں کرتی ہے کہ جس ماحول میں اس نے آنکھ کھولی تھی، اس میں عورت کا وجود منجملہ سامان تعیش تھا، یا پھر ایک کنیز یا بچہ جننے والی جورو کے۔ اس معاشرے میں عورت کا وجود مقصود بالذات نہ تھا وہ ایک شے تھی جسے خریدا، بدلا اور پھینکا جاسکتا تھا۔ اس معاشرے میں اس کی شخصیت صاحب اختیار اور ارادہ نہ تھی۔ نہ تو اپنے شوہر کے انتخاب میں آزاد تھی اور نہ اس بات میں کہ وہ کسی مرد سے محبت کرے یا نہ کرے، اسے تنہا رہنے کی مکمل آزادی نہ تھی۔ اس ماحول میں مرد کی بے وفائی کے قصے عام تھے۔ اس نے کسم دیدی کا حشر خود اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا۔ کس طرح اس کا عاشق اغوا کرنے کے بعد اسے تنہا مرنے کے لیے چھوڑ دیا تھا۔ اس ماحول میں عالیہ کا رویہ جمیل کی طرف بھی اور صفدر کی طرف بھی سمجھ میں آتا ہے۔'' (۳۴)

اس طرح عالیہ ایک بہترین جدید عورت کا کردار ادا کرتی ہے اور تمام تر سماجی بندشوں اور قدغنوں کے باوجود وہ اپنے اندر اتنی قوت و استعداد ضرور رکھتی ہے کہ اپنی پسند و ناپسند سے کسی بھی رشتے کو قبول کرے یا اسے ٹھکرا دے۔

''آنگن'' میں چھمی کا کردار زیادہ جاندار اور بیباک ہے۔ وہ اپنے تمام تر فیصلے خود کرنے کی مجاز ہے۔ اس کے مزاج میں عالیہ کی طرح تہہ داری نہیں ہے۔ وہ جمیل سے محبت کرتی ہے اور اس کے لیے ہر طرح کی قربانی دینے کو تیار رہتی ہے۔ لیکن جب جمیل چھمی کو نظر انداز کر کے عالیہ میں دلچسپی لینے لگتا ہے تو وہ نہ تو احساس کمتری میں مبتلا ہوتی ہے اور نہ ہی غم و غصے کا شکار ہوتی ہے۔ اس کی باغی فطرت دوسرا ہی رخ اختیار کرتی ہے:

''بھئی جو ہم سے محبت کرے گا ہم اس سے محبت کریں گے یہ تو بدلہ ہے اس

ہاتھ سے دے اس ہاتھ لے۔'' (۴۳)

چھمی کا کردار نہایت منفرد اور انوکھا ہے۔ اس کی انفرادیت کی تشکیل و تعمیر میں اس کے گھریلو معاملات کا زیادہ عمل دخل ہے۔ والدین کی بے توجہی و بے اعتنائی، تعلیم سے محرومی نے اسے محبت و توجہ کی متلاشی بنا دیا ہے۔ چھمی کی شخصیت ''ٹیڑھی لکیر'' کی شمن کی یاد دلاتی ہے۔ شمن کے یہی مخصوص حالات نفسیاتی طور پر اس کی شخصیت میں کجی پیدا کر دیتے ہیں۔ لیکن چھمی اپنی ذہانت، دانش مندی اور بیباکی کے سبب کسی بڑی الجھن کا شکار ہوتے ہوتے بچ جاتی ہے اور تمام پیچیدگیوں اور پریشانیوں کے باوجود جینے کے لیے خوشگوار ماحول ہموار کر لیتی ہے۔

خدیجہ مستور کا دوسرا ناول ''زمین''، ''آنگن'' کی توسیع ہے۔ زمین کی ساجدہ اور سلیمہ بہت حد تک ''آنگن'' کی عالیہ سے مشابہت رکھتی ہیں۔ ان کے احساسات و جذبات اور ان کا بالیدہ شعور عالیہ کی یاد دلاتا ہے۔ زمین کے یہ دونوں کردار جس انجام کو پہنچتے ہیں وہ ان کے اسی شعور کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے جو آنگن میں عالیہ کے انجام کا سبب بنا تھا۔ صلاح الدین بھی بالکل صفدر کی تصویر ہے۔ ابتداء میں نہایت معصوم اور آئیڈیل لیکن حالات کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ نہایت مکروہ سمجھوتے کرنے والا۔ ''زمین'' کا اختتام بھی ''آنگن'' کے ہی نقش قدم پر ہوتا ہے۔ صلاح الدین جس کا اس نے ایک عمر انتظار کیا لیکن جب وہ ملتا ہے تو بالکل بدلی ہوئی حالت میں۔ دولت، شہرت اور اقتدار کا غلام بن کر جس وقت صلاح الدین ساجدہ سے ملتا ہے تو اپنا تعارف کچھ اس طرح کراتا ہے:

''وہاں میری بہت سی زمینیں ہیں، دس مربعوں میں تو صرف باغ ہیں۔ بڑے اچھے مالٹے ہیں۔ میرے باغ کے خالص ریڈ بلڈ، میری بیوی کو بھی پچیس مربعے ملے ہیں۔ ہم دونوں اپنے علاقے کے سب سے بڑے زمیندار ہیں، سارے افسر ہمارے یہاں آکر ٹھہرتے ہیں۔'' (۴۴)

ساجدہ کے لیے یہ منظر نہایت درد انگیز تھا لیکن اس نے برداشت کرلیا کیوں کہ اس کی زندگی میں ناظم جیسا محبت کرنے والا شوہر اور بچے تھے۔ ساجدہ کی زندگی کا طربیہ پہلو یہ ہے کہ جب ناظم ساجدہ سے شادی کرلیتا ہے تو قاری کو ایک گونہ تسکین ملتی ہے کہ ساجدہ جیسی بے سہارا لڑکی مزید استحصال سے بچ گئی۔ ان تمام چیزوں کے باوجود ساجدہ ناظم سے محبت نہیں کرسکی یہاں ساجدہ کی کہانی المیہ بھی ہے۔ المیہ ان معنوں میں کہ ساجدہ نے بطور مجبوری ناظم سے شادی کی تھی اور جب صلاح الدین ملا بھی تو اتنی بدلی ہوئی شخصیت کے ساتھ کہ وہ صلاح الدین کا سایہ بھی نہ تھا جس کا وہ بے صبری سے انتظار کررہی تھی۔

''زمین'' میں تاجی کا کردار نہایت مظلوم داشتہ کے روپ میں ہمارے سامنے آتا ہے۔ پناہ گزین لڑکی تاجی جو مالک صاحب کے گھر میں بحیثیت نوکرانی ہے مردانہ ہوس کا شکار ہوکر موت سے ہمکنار ہوجاتی ہے۔

''زمین'' میں مصنفہ نے بیوہ کی زندگی کے کرب اور جہیز جیسی لعنت اور اس سے پیدا شدہ متعدد مسائل کو بھی منظر عام پر لانے کی سعی کی ہے۔ نیز اس معاشرے میں بیک وقت متعدد بیبیوں، لونڈیوں اور داسیوں کے رکھنے کی روایت کو بھی اجاگر کرنے کی کوششیں کی گئیں ہیں۔

سلیمہ کا کردار ایک اعلیٰ تعلیم یافتہ اور خود مختار کردار کی شکل میں نمودار ہوتا ہے۔ جو ایک دانشورانہ سوچ رکھتی ہے، اپنی ماں کے غلط رویے سے بدظن رہتی ہے۔ کالج میں نوکری کرتی ہے اس لیے معاشی محکومیت سے آزاد ہے۔ گھریلو ماحول سے بیزار ہونے کی وجہ سے ہاسٹل میں رہنا پسند کرتی ہے اور اپنی زندگی میں کسی مرد کا تصور نہیں کرتی۔ وہ عورت اور مرد کے ازلی وابدی باہمی رشتے کو بھوک سے تعبیر کرتی ہے:

> ''مرد اور عورت کی محبت محض بھوک کا دوسرا نام ہے اور یہ اتنی خودغرض بھوک ہوتی ہے جو سارے رشتوں ناطوں کی محبتوں کو چاٹ جاتی ہے۔ کال پڑ جاتا ہے مگر اس محبت کا پیٹ پھر بھی نہیں بھرتا۔'' (۳۵)

خدیجہ مستور کا ناول ''زمین'' موضوعات و مسائل اور پیشکش دونوں ہی اعتبار سے کمزور ہے۔ مصنفہ نے اس ناول میں متعدد مسائل کو اجاگر کرنے کی کوششیں کی ہیں لیکن کرداروں کی نفسیات میں اتر کر اسے نوک قلم پر لانے میں ناکام رہی ہیں۔

جمیلہ ہاشمی

جمیلہ ہاشمی نے ''تلاشِ بہاراں'' میں ہندوستانی سماج میں عورت پر صدیوں پر مبنی جبر و استحصال اور مظلومیت کی کہانی بیان کی ہے۔ یہاں تک کہ اس ناول میں جتنے بھی نسوانی کردار پیش کیے گئے ہیں ان سب کی کہانی ہندوستانی عورت کی زندگی کے الم ناک پہلو ہیں۔ اس لحاظ سے اس ناول کا موضوع ہندوستانی عورت کا مقدر قرار پاتا ہے۔

کنول کماری ٹھاکر ناول کا مرکزی کردار ہے جس کے ذریعے مصنفہ نے جدید عورت کا ایک آدرش روپ پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ اس پورے استحصالی نظام کو تبدیل کرنے کا خواب دیکھتی ہے جس میں عورت کی حیثیت مجبور محض تھی۔ لیکن مصنفہ نے مرکزی کردار کنول کماری ٹھاکر کو پیش کر کے معاشرے کو یہ باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ عورت فطرتاً کمتر پیدا نہیں ہوتی ہے بلکہ سماج کے رویوں اور رسموں نے اسے کمتر بنا دیا ہے۔ اگر عورتوں کے حقوق کو غصب نہ کیا جائے، انھیں مناسب آزادی اور مواقع فراہم کیے جائیں تو ایک آئیڈیل معاشرہ کی تشکیل ہو سکتی ہے۔ ایک ایسا آئیڈیل معاشرہ جس میں عورت مجبور محض نہ ہوگی بلکہ عورت و مرد دونوں مل کر انسانیت کی فلاح و بہبود کے لیے اپنی بہترین صلاحیت کا استعمال کر سکیں گے۔ اسی نصب العین کے حصول کے لیے کنول کماری ٹھاکر کو آئیڈیل بنا کر پیش کیا گیا جو ''یقین محکم اور عمل پیہم'' کے ساتھ عورتوں کو سماج میں مناسب مقام دلانے کی جدوجہد کرتی ہے۔ بقول کنول کماری ٹھاکر:

"آپ اپنی عورتوں کو گھر میں قید رکھنا چاہتے ہیں۔ میں ایک حد بندی کے
خلاف نہیں ہوں اور پھر ہر گھڑی مجھے گذرے زمانے کی طرف دیکھنا پڑتا ہے،
اس لیے کہ وہی ہمارے پاس ہے۔ راجپوتانے کی بیر رانیاں سوبھاگیہ ست
ونتیاں، اور چاند بی بی، نور جہاں کیا وہ ہماری طرح نہیں ہیں، آپ کہیں گے
میں رانیوں کی مثالیں کیوں دیے جا رہی ہوں۔ پر کیا عورت کے سینے میں نور
جہاں، چاند بی بی اور پرتاپ کی بیٹی کا سا دل نہیں ہے۔ ہمارا گھر ایسے میں تباہ
ہو رہا ہے اور آپ لوگ کہتے ہیں کہ نہیں عورت کو قید رہنا چاہیے اسے گھر سے
باہر نہیں نکلنا چاہیے آپ کیوں ہر عورت کے سینے میں اس نیکی اور بلندی کو سلا کر
وہاں ایک دبی دبی سہمی سہمی مظلوم اور بے کس ہستی پیدا کر رہے ہیں۔ جو بولے
تو آپ کی زبان سے دیکھے تو آپ کی آنکھوں سے، چلے تو آپ کے کندھے
پر بوجھ ڈال کر۔ اس گونگی، بہری اور اندھی مخلوق کی بجائے اسے تندرست اور
روشن دل و دماغ کی حامل ساتھی کیوں پیدا نہیں کرتے۔" (۳۶)

کنول کماری ٹھاکر کا خیال تھا کہ عورت کی حیثیت میں تبدیلی اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک مردانہ سماج عورت کو دیکھنے، سمجھنے کے نظریے میں تبدیلی پیدا نہ کرے۔ کیونکہ ایک صحت مند معاشرے کی تشکیل و تعمیر ممکن ہی نہیں جب تک معاشرے کے نصف حصے کو نظر انداز کیا جاتا رہے گا۔ اس نصف سماج کی بہتری کا بنیادی ذریعہ عورتوں میں تعلیم و تربیت کی ترویج و اشاعت ہے۔ اس مقصد کی تکمیل کے لیے کنول کماری ٹھاکر نے نئی نسل کی تربیت کی ذمہ داری سنبھالی۔ بطور پرنسپل اپنے کالج کی ایک ایک لڑکی میں علم و ہنر اور زندگی کی اعلیٰ و ارفع قدریں مجتمع کر دینا چاہتی تھی تاکہ وہ سماج کی تبدیلی میں اہم رول ادا کر سکیں۔

جمیلہ ہاشمی نے مردوں کے تسلط والے سماج Male Dominated Society

میں عورتوں کے ساتھ ہونے والی ناانصافیوں اور امتیازات کو بھی موضوع بنایا ہے۔ ہمارے معاشرے میں مرد کو آزاد حیثیت حاصل ہے مگر عورت کو نہیں۔ مردوں نے عورتوں کو ہمیشہ سے ماتحت بنا کر رکھا ہے۔ کبھی ماں، بہن اور بیٹی کے روپ میں تو کبھی بیوی کے روپ میں اور اس ماتحتی نے اس کی شخصیت کی فکری نشوونما کو بالکل ہی پژمردہ کر دیا:

> ''تم لوگ عورت کو اس لیے ہی کیوں دیکھتے ہو کہ وہ مرد کے لیے زندہ ہے۔ اس کی اپنی الگ کوئی زندگی کیوں نہیں ہے۔ اس کا اپنا ایک الگ وجود ہے تم اس کو دیکھو گے تو بیٹی کی حیثیت سے۔ بہن بنا کر بیوی اور ماں کی طرح کیا عورت ان حالتوں کے علاوہ ایک عورت نہیں ہے۔ عورت رہ کر بہن بیوی بیٹی کے رشتوں سے بلند ہو کر نہیں رہ سکتی۔ تم نے اپنی عقل کے جو پیمانے بنا لیے ہیں انھیں عورت کی شرافت اس کی عزت اور اس کی ہستی کے ناپنے کے لیے کیوں مقرر کرتے ہو۔'' (۳۷)

جمیلہ ہاشمی نے ''تلاش بہاراں'' میں ہندوستانی معاشرہ میں عورتوں کی بدحالی، عورتوں کی حالت زار کی اصلاح کی ضرورت اور اصلاح کے طریقے عورت کی فطرت، نفسیات، مردوں کا سماجی تسلط، تحریک آزادی نسواں جیسے موضوعات کو بھی اہمیت دی ہے۔

اس ناول میں ''شوبھا'' کا کردار بھی اہمیت کا حامل ہے۔ گاؤں کی بھولی بھالی لڑکی شادی کی پہلی رات بیوہ ہو جاتی ہے۔ پھر ہندوستانی سماج میں بیوہ کو جن دشوار گذار مرحلوں سے گذرنا پڑتا ہے اس کی بہترین عکاسی کی گئی ہے۔ ناول میں شوبھا کا کردار زیادہ جاندار اور باغیانہ ہے۔ بیوگی کی کربناک زندگی سے نجات حاصل کرنے کے لیے اور اپنی حفاظت کے لیے بھگوان کے قدموں میں پناہ ڈھونڈتی ہے لیکن مندر کا پجاری بھی اپنی حیوانیت پر اتر آتا ہے اور اس سے یہ سہارا بھی چھین لیتا ہے۔ ردعمل کے طور پر وہ تمام تحفظات کو ٹھکرا کر اپنی زندگی اپنی مرضی سے گذارنے کے لیے نکل پڑتی ہے۔ دوران

سفر منزل کی تلاش میں زندگی کا زہر پیتی ہے لیکن نامرادی و ناکامی ہی ہاتھ آتی ہے۔

شوبھا کے علاوہ کرشنا کا کردار بھی اہم ہے۔ کرشنا ایک عام جذباتی عورت ہے۔ وہ ایک برہمن زاد سے محبت کرتی ہے اور سماج کی روایات کی بھینٹ چڑھائی جاتی ہے۔ کیوں کہ وہ ایک ویش خاندان سے تعلق رکھتی ہے۔ لہٰذا ان کی شادی برہمن سماج کی نظروں میں جائز نہیں ہے اور وہ اسے قبول کرنے سے انکار کر دیتا ہے۔ لیکن وہ غمگین و ہراساں ہونے کے بجائے ہمت سے کام لیتی ہے۔ سماج سے اپنا حق طلب کرتی ہے۔ وہ عارضی طور پر کامیاب بھی ہوتی ہے لیکن جب دوبارہ اس پر زندگی کی راہیں مسدود کر دی جاتی ہیں تو وہ انتقاماً اپنے شوہر کو قتل کر ڈالتی ہے۔ اور زندگی کے چودہ سال جیل میں گذار کر واپس آتی ہے۔ وہ زندگی سے مایوس نہیں ہوتی اور ایک ماں کی فطری بے چینی کے ساتھ اپنے بیٹے کا انتظار کرتی ہے۔ حالات نے جو دن اسے دکھائے تھے وہ اس کی نگاہوں کے سامنے عیاں تھے۔ وہ صرف فکر اور خیال کے بجائے عمل کی پجارن تھی۔ وہ سشما کی طرح (جو کنول کی بھابھی ہے) خودکشی نہیں کرتی۔ معاشرے کے فرسودہ رسم و رواج کے خلاف احتجاج کرتی ہے اور من چاہی زندگی جینے کے لیے گھر چھوڑ کر نکل جاتی ہے۔ جمیلہ ہاشمی نے ہندوستانی سماج میں بیواؤں کی صورت حال کو رقت خیز انداز میں بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ جہاں ہندو سنسکاروں کی رو سے نہ تو ایک بیوہ دوسری شادی کر سکتی ہے نہ ہی سسرال میں عزت و احترام اور چین و سکون کی زندگی بسر کر سکتی ہے۔

جمیلہ ہاشمی عورتوں کے دکھ درد، ان کی محرومی، ان کے تیاگ و جاں نثاری کی فلسفیانہ توضیح بھی کرتی ہیں اور ان کا رشتہ مذہبی اساطیر اور قدیم معاشرتی اقدار سے ملاتی ہیں:

> ''تین آدمیوں کا تین انسانوں کا کارواں جس میں ایک عورت ہے، سیتا دھرتی، جو دکھ سہنے کے لیے اور اپنے پتی کے پیچھے بنوں میں ماری ماری پھرنے کے لیے سارے سکھ اور راج محل کے عیش تیاگ کر اپنے دیوتا کے پیچھے آ گئی ہے۔ ہماری

زندگی رامائن ہے، جس میں بن باس ہیں، دکھ ہیں لڑائیاں ہیں اور راون ہیں،
ہماری مذہبی کتابیں تو تمثیل ہیں جو حیات کی تفسیر کرتی ہیں۔" (۳۸)

وہ ہندوستانی عورتوں کی مایوسی، مظلومی اور معاشرے میں ان کی صورت حال کی عکاسی ان الفاظ میں کرتی ہیں:

"عورت کی عزت! کیا کہتی ہے پگلی۔ جذباتی، کون سی عزت کا نام لیتی ہے۔
ہندوستان میں عورت ننگی ہے عورت کی عزت اور آن خاک میں مل چکی ہے۔
عورت کہیں نہیں ہے۔ صرف گوشت کے انگوں کے ہیولے ہیں۔ عورت کیا
مذاق ہے یہ نام" (۳۹)

جمیلہ ہاشمی نے "تلاش بہاراں" کے ذریعے گوناگوں موضوعات و مسائل، معاشرے میں عورتوں کی تذلیل، حیوانی جبر، بیواؤں کے مسائل، اونچ نیچ کی تفریق، سماجی و معاشرتی رسم و رواج کی سخت گیری وغیرہ جیسے مسائل کو زیر بحث لانے کی کوشش کی ہے اور کنول کماری ٹھاکر کے کردار کے ذریعے عورت کو شعبہ ہائے زندگی میں سرگرم، فعال، مساوی حقوق کا خواہاں، استحصال سے ماورا حیثیت حاصل کرنے کے لیے بے پناہ Struggle کرتے ہوئے دکھایا ہے۔ وہ عورتوں کے مساوی حقوق کی حمایت میں آواز اٹھانے والی واحد شخصیت ہے جو صدیوں پر مبنی مردانہ بالادستی کے خلاف مقابلے کے لیے ثابت قدمی کے ساتھ ڈٹی رہتی ہے۔ اس طرح یہ کردار تانیثیت کا علمبردار بن کر ناول کے منظر نامے پر ابھرتا ہے۔

رضیہ فصیح احمد

رضیہ فصیح احمد نے اپنے ناول "آبلہ پا" اور "انتظار موسم گل" میں عورت کی سماجی حیثیت، اس کے نت نئے دکھ درد اور معاشرے کے دوہرے رویے کو بے نقاب کرنے کی

سعی کی ہے۔ ان کے دونوں ناولوں میں اعلیٰ طبقہ کی معاشرتی زندگی کو فوقیت حاصل ہے۔ آبلہ پا کی صبا اعلیٰ طبقے کی ایک تعلیم یافتہ سنجیدہ، ذہین اور متین لڑکی کے روپ میں ہمارے سامنے آتی ہے جو نوتشکیل پاکستانی معاشرے میں مردوں کی ریاکاری اور مکاری کی بھینٹ چڑھ جاتی ہے۔ صبا مرکزی کردار کی حیثیت سے سامنے آتی ہے۔ وہ اردو کے دیگر اہم نسوانی کرداروں مثلاً ''آنگن'' کی عالیہ کی طرح ہی باشعور اور ذکی الحس ہے۔ البتہ اسد، صبا کی ضد ہے۔ ناول میں دونوں کرداروں کی متضاد خصوصیات ہی ایک دوسرے کی شخصیت اور معاشرے کے رویے کو ابھارنے میں معاون ثابت ہوتے ہیں۔

اسد کا کردار ابتداء سے ہی ہمارے سامنے ایک ریاکار، عیاش، فریبی اور شاطر مزاج انسان کے روپ میں سامنے آتا ہے۔ ایک ہوٹل میں قیام کے دوران صبا کی اسد سے ملاقات ہوتی ہے۔ یہ چند ملاقاتیں شادی میں تبدیل ہو جاتی ہیں۔ اسد صبا کو ایک سیدھی سادی لڑکی سمجھتا ہے اور سوچتا ہے کہ وہ اس کی مرضی کے مطابق زندگی گذارے گی۔ لیکن صبا اپنے اصولوں اور احساسات و جذبات کو داؤ پر لگانے والی لڑکی نہیں تھی۔ اس لیے رفتہ رفتہ دونوں کی مزاجی ہم آہنگی میں تبدیلی رونما ہونے لگتی ہے۔ علاوہ ازیں اس دوران اسد کی چند ایسی نت نئی نیرنگیاں صبا کی آنکھوں سے چار ہوتی ہیں جس کا اسے گمان بھی نہیں تھا۔ اسد کے اس رویے سے صبا کو نہایت صدمہ پہنچتا ہے اور وہ ان حقیقتوں سے پیچھا چھڑانے کے لیے اپنے ذہن کو عوامی فلاح و بہبود کے کاموں میں مشغول کر لیتی ہے۔ صبا کو مزید صدمہ اس وقت پہنچتا ہے جب اچانک اس نے ڈھلائی پر دو سایوں کو رینگتے ہوئے دیکھا۔ ان میں سے ایک سایہ ایک خوبصورت عورت کا تھا جسے وہ دن میں کئی بار دیکھ چکی تھی، اور دوسرا سایہ اسد کا۔ صبا خاموشی سے اندر چلی گئی اسد اس کے ساتھ تھا۔ غسل خانے سے آئی ہوئی روشنی میں اسد کا چہرہ بالکل سفید دکھائی دے رہا تھا، اس نے صبا کی طرف یوں دیکھا جیسے کسی سوال کا منتظر ہو۔ پھر جیسے اس نے خود پر قابو پالیا۔ صبا نے صرف اتنا کہا:

"میں ڈر گئی اندھیرے میں جب تم دونوں کو دیکھا صبا نے دیکھا کہ اسد کا رنگ ایک بار پھر بدل گیا ہے، ایک لمحہ رک کر وہ بولا، میں تو ذرا باہر ٹہل رہا تھا میرے ساتھ کوئی نہیں تھا۔" (۴۰)

وہ لمحہ صبا کے لیے ایک سانحے سے کم نہ تھا۔ لیکن وہ دل پر جبر کر کے رہ جاتی ہے۔ اگر یہی واقعہ ایک عورت کے ساتھ پیش آتا تو مرد اور ہمارا معاشرہ تلوار لے کر کھڑا ہو جاتا۔ اس کا رنگے ہاتھوں پکڑا جانا کوئی معمولی بات نہ تھی۔ لیکن صبا طبیعت پر جبر کر کے صبر و تحمل سے کام لیتی ہے۔ کیوں کہ ہمارے معاشرے میں مرد کے لیے سات خون معاف ہے۔ لیکن اس واقعے کے علاوہ بھی صبا نے آس پاس کے گھروں کے مکینوں کا جائزہ لیا تو اسے اس حقیقت کا دلدوز احساس ہوا کہ ان گھروں کے اندر نہ صرف غربت و افلاس کے گہرے بادل چھائے ہوئے ہیں بلکہ ان میں بسنے والی عورتیں جنسی استحصال اور کربناک کیفیات سے دوچار ہیں۔ انہی مکینوں میں رہنے والی ایک عورت کہتی ہے:

"آدمی کو مرے ہوئے تو ایک زمانہ گذر گیا یہ تو یونہی پرائیویٹ معاملہ ہے۔" (۴۱)

انہی دنوں اسد کا سابقہ روبینہ جیسی گلیمر کی دنیا کی پروردہ لڑکی سے ہوتا ہے۔ جو ظاہری آرائش و زیبائش اور بناؤ سنگار کی دلدادہ ہے۔ اب یہاں اسد کو شدت سے یہ احساس ہونے لگتا ہے کہ صبا اس کے کسی قابل نہیں ہے۔ یہاں اسد کی ساری منطقیت اور سمجھداریاں جو صبا سے شادی کرتے وقت اس کے ذہن میں تھیں روبینہ کی چمک دار شخصیت کے سامنے بے معنی اور لغو معلوم ہونے لگتی ہیں۔ لہٰذا اس نے صبا کو طلاق دے دی۔ لیکن صبا کی خودداری اور مستقل مزاجی نے اسے طلاق پانے کے بعد بھی حوصلہ و ہمت بخشا۔ وہ اس حادثے کو خاموشی سے سہنے کی کوشش کرتی ہے۔ وہ اپنے بوڑھے باپ کو اس بات کی خبر تک نہیں ہونے دیتی اور ہر مصیبت کا سامنا تنہا ہی کرتی ہے اور اپنے مقصد کو بھی نہیں بھولتی۔ وہ

ڈاکٹری کی تعلیم حاصل کرنے کا فیصلہ کرتی ہے اور اپنی لڑکی کی تربیت بھی وہ اس نہج پر کرنا چاہتی ہے کہ مستقبل میں اس کے اندر مشکلات کا سامنا کرنے کی ہمت پیدا ہو سکے۔ وہ اپنی بچی کے لیے یہ خیال ظاہر کرتی ہے کہ:

"میں ایسی کو خود سے بھی زیادہ مضبوط بناؤں گی۔ کمزور انسان دنیا میں کچھ نہیں کر سکتے۔" (۴۲)

صبا ایک حساس خود دار اور حوصلہ افزا کردار کے روپ میں ہر مرحلے پر اپنے حوصلے اور استقلال کا ثبوت دیتی ہے۔ ہمت و حوصلے کے ساتھ خوش آئند مستقبل کا خواب دیکھتی ہے۔ اس کے لیے وہ میڈیکل کی تعلیم حاصل کرتی ہے اور اس مقصد میں وہ کامیاب بھی ہوتی ہے۔

"آبلہ پا" میں عذرا کا کردار بھی بے حد اہم ہے جو صبا کی سہیلی اور ہمراز ہے۔ اس کردار میں ایک ایسی کشش ہے جو ہمیں اپنی طرف متوجہ کرتی ہے۔ وہ اپنے شوہر کی بے اعتنائی اور بے راہ روی پر عام عورتوں کی طرح روتی، آہ و زاری نہیں کرتی بلکہ خاموشی اور خوش طبعی کے ساتھ اچھے اور خوشگوار حالات کی منتظر رہتی ہے کیوں کہ اسے یقین کامل ہے کہ ایک دن اس کی خاموشی رنگ لائے گی۔ وہ صبا سے کہتی ہے:

"میں ہر غیر فطری چیز کے مرجانے پر، ختم ہونے پر یقین رکھتی ہوں، اس قسم کی نفرت ہو یا محبت ہر چیز آخر کار طبعی موت مر جاتی ہے۔" (۴۳)

عذرا کی شکل میں مصنفہ نے عورت کی زندگی، اس کی قربانیوں، صبر و تحمل اور قناعت کو پیش کیا ہے۔ ناول کے اخیر میں معاشرے اور اس کے رویے کے خلاف صبا کا احتجاج اس بات کا ثبوت فراہم کرتا ہے کہ صبا بیدار ہے اور خود اعتمادی و خود انحصاری کے جذبے اور حالات سے نبرد آزما ہونے کا مصمم عزم رکھتی ہے۔

"انتظار موسم گل" میں جاگیرداری نظام کے استحصالی رویے اور جابرانہ قوت کو نہ

صرف پیش کیا گیا ہے بلکہ اس نظام کی غلاظت اور بے راہ روی کے پس پشت ایک جذباتی لڑکی کی داستان زندگی کو بیان کیا گیا ہے۔ 'تارا' ناول کے پورے منظر نامے پر چھائی رہتی ہے اور اس کی دردناک موت پر ناول کا اختتام ہو جاتا ہے۔ دراصل اس ناول میں نو تشکیل شدہ پاکستانی سماج میں عورتوں کے تئیں دوہرے رویے و ذہنیت اور سرمایہ دارانہ اقدار و روایات کی جدید شکل و شباہت کی عکاسی کی گئی ہے۔ جہاں 'تارا' کی تمام تر صلاحیتیں اور لیاقتیں نہ صرف بے معنی اور لغو ثابت ہوتی ہیں بلکہ وہ اس طبقاتی نظام میں گھٹ گھٹ کر مرنے اور جینے پر مجبور ہے۔ پدر شاہی نظام اور ان کے حاکمانہ وجابرانہ رویے کے سامنے تمام اخلاقی قدریں بکھر جاتی ہیں، جسے رضیہ فصیح احمد نے بڑی خوبصورتی کے ساتھ ناول میں بیان کیا ہے۔ طاہر اس دوہرے تہذیبی اقدار کا نمائندہ ہے۔ اس کے متعلق اس کی بیوی 'تارا' کے خیالات ملاحظہ ہوں:

> ''گھر آتے ہی جوتے اور کپڑوں کے ساتھ وہ اپنا بیرونی خول بھی اتار دیتا تھا۔ خالی بنیان پہن کر اور چادر باندھ کر جب وہ بستر پر لیٹتا تو ولایت پلٹ طاہر نہ ہوتا بلکہ اس ماحول کا پروردہ ایک لڑکا جو بیوی کو پاؤں کی جوتی سمجھتے ہیں باہر دنیا کو دکھانے کے لیے آگے بڑھ کر کار کا دروازہ کھولتے ہیں کہیں بھی جانے میں بیوی کو پہلے گذرنے دینے کے لیے راستہ چھوڑ کر مودب کھڑے رہتے ہیں مگر گھر آ کر یہی چاہتے ہیں کہ جس سلیپچی میں انھوں نے منہ دھویا ہے کلی کی ہے کھنکارا تھوکا ہے، اس کا پانی بیوی ہی پھینکے کیوں کہ یہ اس کا فرض ہے۔ باہر جا کر موسیقی کی محفلوں میں جھومتے اور واہ واہ کرتے دیکھ کر اگر بیوی ستار سیکھنے کی اجازت مانگے تو فوراً اعلان کرتے ہیں کہ شریف عورتوں کا نہیں رنڈیوں کا کام ہے۔ ہائے تہذیبوں کا یہ دوغلا پن'' (۴۴)

رضیہ فصیح احمد نے طاہر کے مزاج، عادات و اطوار اور اس کی زمیندارانہ

خصوصیتوں کو بھی سامنے لانے کی کوشش کی ہے۔ تارا جواب تک طاہر کو اپنا سچا عاشق، مشفق وہمراز تسلیم کر رہی تھی، جب طاہر کی عیاشی کا اندازہ ہوتا ہے تو وہ اپنے ردعمل کا اظہار کرتی ہے۔ طاہر اس کا جواب یوں دیتا ہے:

"عقل مند عورتیں ایسی باتیں مردوں کے منھ پر نہیں کہتی ہیں چاہے وہ سچ بھی ہوں۔ بعض باتوں پر جانتے بوجھتے بھی پردہ ڈالنا پڑتا ہے۔ ہمارے دادا کا سا دل پھینک تو سارے زمانے میں نہیں ملے گا۔ مگر کبھی دادی نے منھ سے ایک لفظ نہیں نکالا۔ انھوں نے صرف اپنے کام سے کام رکھا، دادا ان کی بہت عزت کرتے تھے اور ان کی بات پتھر کی لکیر ہوتی تھی، ساری زمینوں کی دیکھ بھال کرتی تھیں۔ ہزاروں کا لین دین ان کے ہاتھ سے ہوتا تھا۔ ساری رعایا ان کے نام سے کانپتی تھی اور آج بھی دیکھ لو سب ان کی ویسی ہی عزت کرتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں امی کو دیکھو، انھوں نے ابا پر سختی کرنا چاہی، تُوں تاں کا نتیجہ کیا ہوا۔ ابا گھر سے چلے گئے۔ کھلے خزانے انھوں نے اس مسکین عورت کو گھر میں ڈال لیا اور امی جائے نماز پر بیٹھی آنسو بہاتی رہیں۔ اس سختی سے کیا فائدہ! سب کی بدنامی ہوئی اور سب سے زیادہ خود ان کی۔ جب میاں کسی کو نہ پوچھے تو دوسروں کی نظروں میں اس کی عزت دو کوڑی کی نہیں رہتی۔ تم نے دیکھا نہیں کہ گالیوں اور کوسنوں کے باوجود ان کی بات کوئی نہیں مانتا۔ میاں تو خیر ہاتھ سے نکلے ہی۔ ہم سب لوگ عورتوں کی بیجا روک ٹوک پسند نہیں کرتے۔ یہ بات خوب سمجھ لو۔ اگر میں کوئی کام کرنا چاہوں تو تم مجھے روک نہیں سکتیں۔" (۴۵)

مندرجہ بالا اقتباس مردانہ بالادستی والی ذہنیت کی عمدہ مثال ہے۔

اس ناول میں پاکستانی معاشرے کے دوہرے معیار کو بھی بے نقاب کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو مردوں اور عورتوں کو دو الگ الگ پیمانوں پر ناپتا ہے۔ مرد کا درجہ ہر لحاظ

سے برتر، اعلیٰ اور خودمختار ہے۔ جب کہ عورتوں کی آزادی، خودمختاری ان کے مساوی حقوق، ان کی خواہشوں و آرزوؤں کو پیروں تلے روند دیا جاتا ہے۔ جس کی بہترین عکاسی ناول نگار نے اس ناول میں کی ہے:

> ''دنیا میں عورتوں اور مردوں کے لیے اتنی مختلف قدریں کیوں ہیں۔ مرد اپنی بے حیائی اور بے وفائی کی داستانیں بھری محفل میں سناتے ہیں اور لوگ خوش ہو کر سنتے ہیں۔ ایسے مرد مرد مانے جاتے ہیں۔ غیر ممالک میں اگر وہ پارسائی پر اتر آئیں تو ان کے ساتھ مذاق اڑاتے ہیں۔ انھیں ملاجی ہونے کا طعنہ دیتے ہیں۔ مگر عورتوں کے لیے یہ ساری باتیں انتہائی بے شرمی اور بے حیائی کی ہیں۔ اگر کوئی عورت میاں سے بیوفائی کا قصہ اپنی جگری دوست کو سنائے تو وہ منہ پر تھوکے گی اور اس سے کوئی تکلف نہ رکھنے کی دھمکی دے گی۔ ایسے مرد زیادہ سے زیادہ کھلاڑی کہلاتے ہیں، مگر عورتیں آوارہ، بدچلن، اور رنڈیوں سے بدتر ہوتی ہیں جن کا سایہ بھی دوسری عورتوں پر پڑ جائے تو وہ بھرشٹ ہو جائیں۔ ایسے معاشرے میں واقعی اس کا جرم نا قابلِ معافی ہوگا۔'' (۴۶)

اس ناول میں دراصل زمیندار طبقے کے ظلم و ستم، اس کے فرسودہ اقدار اور اس طبقے میں عورتوں کے ساتھ روا رکھے جانے والے ظالمانہ برتاؤ کی عکاسی کی گئی ہے۔

جیلانی بانو

جیلانی بانو اردو کی مشہور و معروف افسانہ نگار و ناول نگار ہیں۔ ''ایوان غزل'' میں جیلانی بانو نے عورت کو ایک الگ مخلوق ماننے کے بجائے اس مردانہ بالادستی والے معاشرے میں عام انسانوں کا ہی ایک حصہ تسلیم کیا ہے۔ یہ عورت دیگر تمام عورتوں کی طرح کمزور، لاچار اور ماتحت ہے۔ دوسری طرف وہ نہایت حساس، بیدار، بے باک اور سرکش

بھی ہے۔ وہ اگر اس استحصالی معاشرے کی شکار ہوتی ہے تو باغی بن کر اس معاشرے سے بغاوت کے لیے بھی آمادہ ہوتی ہے۔ وہ عورتوں پر روا رکھے جانے والے مظالم کے خلاف گھٹنے نہیں ٹیکتی بلکہ اس معاشرے اور نظام کے خلاف احتجاج کرتی ہیں۔

جیلانی بانو نے اپنے ناول ''ایوان غزل'' میں جاگیردارانہ نظام میں عورتوں کی زندگی کے گوناگوں مسائل کو بڑی ہنرمندی سے اجاگر کیا ہے۔ اس ناول میں مصنفہ نے عورت کے کرب والم کے دو مختلف پہلوؤں کو دکھانے کی کوشش کی ہے۔ جہاں ایک طرف جاگیردارانہ ماحول و معاشرت میں عورت کی حیثیت اور اس کے کرب کی تصویر پیش کی ہے وہیں دوسری طرف انگریزی سامراجیت کے طفیل میں مغربی اقدار اور جدید طرز زندگی نے جو اثرات ان عورتوں پر مرتب کیے اس کی جھلکیاں بھی اس ناول میں موجود ہیں۔ جیلانی بانو نے اس ناول میں دونوں طبقے کی عورتوں کی درجہ بندی کرتے ہوئے لکھا ہے:

> ''اس وقت حیدرآباد کے اونچے طبقے میں دو طرح کی خواتین پائی جاتی تھیں۔ ایک واحد حسین کا گھرانہ جہاں ابھی تک عورتیں کار میں پردہ لگا کر بیٹھتی تھیں اور بی بی کی طرح انھیں اپنے شوہر کے عہدے کا انگریزی تلفظ بھی صحیح طور پر یاد نہیں ہوتا تھا، یہ عورتیں شرافت اور پاکیزگی کے ہر شاستری اصولوں پر پوری اترتی تھیں۔ وہ یشودھا کی طرح اپنے سدھارتھ کو نجات کے راستے پر گامزن کرسکتی تھیں۔ کسی نئی سوکن کے آنے پر اپنے گھر کا بن باس قبول کرلیتی تھیں اور سیتا کی طرح زمین انھیں چھپانے کے لئے ہمیشہ اپنے آغوش کھول دیتی تھی۔ دولت اور شان وشوکت کا مفہوم ان کے لئے یہ تھا کہ زیادہ نوکر، زیادہ چھوکریاں، شان وشوکت اور وقار قائم رکھنے کے لئے زیادہ قربانیاں، میاں کی نازک خرامیاں اور انھیں سنبھالنے کی ذمہ داری...... ان کے صلے میں وہ کالی پوت لچھا آتا جو سہاگ کی نشانی سمجھا جاتا اور کنجیوں کا وہ گچھا جس میں اس کے سکھ کی چابی کوئی

نہیں ہوتی تھی لیکن ان چابیوں سے وہ خاندان، دولت، نسل اور وقار کے تمام
بند دروازوں کو کھول دیتی تھیں۔

دوسری عورت وہ تھی جو حیدر علی خاں کے یہاں پیدا ہو رہی تھی۔ وہ پنچ گنی، دہلی اور دہرادون جا کر پڑھی تھیں۔ انگریز افسروں کے کلب میں ناچتی تھیں، بغیر آستینوں کے بلاوز اور کٹے ہوئے بالوں کے ساتھ نئے نئے میک اپ کے انداز...... وہ پپا اور مما تک کو ڈیر اور ڈارلنگ کہتی تھیں۔ وہاں شادی اور بیاہ اپنی پسند سے ہوتے تھے اور طلاقیں دوسروں کی زبردستی سے دی جاتی تھیں۔ ان گھروں کی ہیئت بدلنے پر کچھ تو ان نوجوانوں کا ہاتھ تھا جو یوروپ سے فرنگین اور ایرانی دلہنیں بیاہ کر لاتے تھے اور کچھ اس مغربی تعلیم کا اثر تھا جس نے شمالی ہند کے اونچے طبقے کو مغربی رنگ میں رنگ دیا تھا۔ یہ لوگ انگریزوں کی طرح منھ بنا بنا کر بات کرنا، انگریزی کپڑے پہننا اور انگریزی طور طریقوں پر جینا مہذب ہونے کی نشانی سمجھتے تھے۔ ان کے گھروں کا رہن سہن بھی بدل گیا تھا۔ اسکرٹس اور سلک پہن کر رائڈنگ کی جاتی، کلب میں پارٹیاں ہوتیں اور پھر اسکینڈلز کورٹ شب اور ہنی مون کے لئے کبھی ویانا...... کبھی کشمیر، کبھی پیرس جہاں سے علیحدہ علیحدہ جہازوں میں دونوں طلاق کے کاغذ سنبھالے اترتے...... پھر نئے سرے سے زندگی کا تعاقب شروع ہو جاتا۔'' (۴۷)

اس ناول میں جیلانی بانو نے جاگیردارانہ نظام کے استحصالی رویے کو اپنا موضوع بنایا ہے اور اس نظام میں حویلیوں اور اس کے باہر کلبوں اور تھیٹروں میں عورتوں پر جو مظالم ڈھائے جاتے تھے اس کی ہو بہو تصویر کھینچی ہے۔ مصنفہ نے عورت کے انقلابی کردار کو بھی دکھانے کی کوشش کی ہے۔ بقول انور پاشا:

''اس ناول میں عورت جہاں ایک طرف مظلوم اور بے بس ہے وہیں دوسری

طرف اس استحصالی نظام کے بطن سے ابھرتی ہوئی نئی قوتوں کی ترجمان بھی، وہ علم بغاوت بلند کرتی ہے اور عوامی تحریکات میں شامل ہو کر اس نظام کے خلاف جدوجہد میں اپنا کردار بھی ادا کرتی ہے۔ چاند اور غزل جو کہ محلوں سے لے کر کلبوں اور تھیٹروں تک کے استحصالی سلسلے کو بے نقاب کرتی ہیں اور اس نظام کے کھوکھلے اقدار کو اجاگر کرتی ہیں۔ ان کرداروں کی خودکشی اور گھٹن اس حقیقت کے سوا اور کچھ نہیں کہ کیسی معصوم آرزوئیں اور حسین خواب اس طبقے کی کھوکھلی روایات کی صلیب پر قربان ہوتے آئے ہیں۔ دوسری طرف قیصر اور کرانتی انقلاب اور بغاوت کی ترجمانی کرتی ہیں۔ وہ محلوں کی دنیا سے باہر نکل کر عوامی تحریکات میں حصہ لیتی ہیں۔ قیصر انقلابی تحریک میں حصہ لینے کے جرم میں پھانسی پر چڑھادی جاتی ہے۔ لیکن اس انقلاب اور بغاوت کی لو کو مزید جلا بخشنے کے لئے اپنی بیٹی کرانتی کو چھوڑ جاتی ہے جو اپنی ماں کی روایت کی تجدید کرتے ہوئے اس جاگیردارانہ نظام کے استحصال اور جبر و ظلم کے خلاف زیادہ عزم اور ہمت کے ساتھ انقلاب کے راستہ پر چل پڑتی ہے۔" (۴۸)

چاند اور غزل اس ناول کے مرکزی کردار ہیں جو مردوں کے جھوٹے اور کھوکھلے وعدوں وقسموں پر قربان ہو جاتے ہیں۔ چاند اور غزل دونوں کی زندگی میں بے شمار مرد (عاشق کے روپ میں) آتے ہیں اور حصول لذت سے سیراب ہونے کے بعد درکنار کردیتے ہیں اور یہ نسوانی کردار عمر بھر سینے میں درد کی ٹیس لیے ابدی نیند سو جاتے ہیں۔ مثلاً چاند جو کہ شوخ، ضدی اور منفرد شخصیت کی مالک ہے۔ اپنی آسائشوں کو بالائے طاق رکھ کر سنجیوا سے عشق کرنے لگتی ہے۔ وہ اسے روح کی گہرائیوں سے چاہتی ہے لیکن سنجیوا اس کی محبت کو قبول نہیں کر پاتا کیونکہ وہ سماجی انصاف کی لڑائی میں غرق رہتا ہے اور چاند تپ دق کا شکار ہو کر موت کو گلے لگا لیتی ہے۔ ناول کے تمام نسوانی کردار اس جابرانہ طرز حکومت سے دوچار ہیں۔ غزل بھی چاند

کی طرح ڈراموں وتھیٹروں کے آداب واطوار سے روشناس ہے بلکہ وہ اداکاری کے معاملے میں کسی لحاظ سے چاند سے کم نہیں ہے۔ یہیں سے اس کی زندگی میں المناک حادثات رونما ہونے شروع ہوتے ہیں۔ عنفوان شباب میں غزل کے کردار کی تشکیل بھی چاند کے طرز پر ہی ہوتی ہے اور آخر میں اس کا انجام بھی چاند ہی کی طرح ہوتا ہے جس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے چاند نے ایک بار اسے مشورہ دیا تھا:

> ''میں تو چھبیس برس میں موت کے کنارے کھڑی ہوں لیکن غزل تو بھی خود چلنا چھوڑ دے۔ اپنی تقدیر بنانے کا حوصلہ ہر عورت میں نہیں ہوتا۔ اس لئے اپنی باگیں بی بی کے ہاتھ میں تھما دے ورنہ راشد ماموں اور خالو پاشا تجھ سے اپنی کامیابیوں کے قفل کھولیں گے اور تجھے پھینک دیں گے۔'' (۴۹)

چاند نے جس خدشے کا اظہار کیا تھا آخر کار وہی ہوا۔ بھان صاحب جو چاند کو اپنی ہوس کا شکار بنا چکے تھے غزل کی نشیلی آنکھوں اور معصوم صورت پر فریفتہ ہو جاتے ہیں اور اس کی خستہ حالی کا فائدہ اٹھا کر اسے ''بھارت کلا مندر'' کے ڈراموں میں بحیثیت ممبر قبول کر لیتے ہیں۔ یہیں سے غزل کی درد بھری داستان کی شروعات ہوتی ہے۔ چونکہ غزل بچپن سے ہی محبت کی بھوکی تھی۔ ''بھارت کلا مندر'' میں اس کی ملاقات بلگرامی جیسے شہوت پرست انسان سے ہوتی ہے۔ غزل اس کی پر فریب ہمدردی اور محبت کے خلاف مدافعت کی ہمت نہیں رکھتی تھی۔ اپنی کمزور نفسیات کی وجہ سے وہ زندگی کے مختلف موڑ پر غلط اقدام اٹھاتی ہے۔ غزل کی اس کمزوری پر تبصرہ کرتے ہوئے ناول نگار نے لکھا ہے کہ:

> ''غزل تنہائی کے اس پل صراط پر دھکے کھاتی پھرتی۔ اس اندھے کی طرح جو سانپ کو رسی سمجھ کر پکڑ لے، وہ محبت کی تلاش میں جانے کتنے خطروں میں کود گئی۔'' (۵۰)

غزل کی زندگی میں المناک موڑ اس وقت آتا ہے جب اس کی ملاقات نصیر سے

ہوتی ہے۔ نصیر غزل کو دیکھتے ہی اس پر فریفتہ ہو جاتا ہے۔ غزل اس کے جھوٹے وعدوں پر ایمان لے آتی ہے اور اپنا سب کچھ اس پر نچھاور کر دیتی ہے۔ لیکن نصیر اسے مسلسل اپنی ہوس کا شکار بناتا ہے اور محبت کی نشانی کے طور پر اسے ایک انگوٹھی دے جاتا ہے۔ غزل اس کی دی ہوئی انگوٹھی کو جان سے زیادہ عزیز رکھتی ہے۔ غزل کا المیہ یہ ہے کہ وہ بچپن سے ہی نفرت وحقارت کا سامنا کرتی آئی تھی جس کی وجہ سے اس کے اندر خود اعتمادی ختم ہو چکی تھی۔ زندگی میں انگنت ٹھوکریں کھانے اور تذلیل بھری زندگی گزارنے کے باوجود وہ ہر بار غلط قدم اٹھاتی ہے۔ یہی محرومی اور تنہائی اسے چاہت کی شدید بھوک میں مبتلا رکھتی ہے۔ جو مرد اسے ذرا سی بھی اہمیت دیتا ہے انسیت سے پیش آتا ہے اسی پر وہ اپنا سب کچھ نچھاور کرنے کو تیار ہو جاتی ہے۔ بقول مصنفہ:

> ''اپنی جانب اٹھنے والی ہر نگاہ کو وہ بڑے غور سے دیکھتی تھی، غزل کی چھٹی حس نے اتنی سی عمر میں اسے نفرت اور محبت کی نگاہ کو محسوس کرنا سکھا دیا تھا۔ وہ اپنی جانب محبت سے دیکھنے والی نگاہ پر سات خون معاف کر دیتی تھی۔ ...... اس شخص کے سارے عیب پر لگا کر اڑ جاتے تھے۔ پھر وہاں امید کی کرن پھوٹتی، ایک پتہ سر اٹھا کے ادھر اُدھر دیکھتا اور اپنی گردن زیادہ لمبی کر لیتا تھا۔ پھر ایک پنکھڑی کھلتی اور ایک بیل غزل کی رگ رگ کو جکڑ لیتی۔'' (۵۱)

اپنی اسی کمزوری کی بنا پر وہ زندگی کے مختلف مراحل پر نقصان دہ فیصلے کرتی ہے اور ناکامیوں کا سامنا کرتی ہے۔ جب اس کی شادی ایک معمر شخص سے طے کر دی جاتی ہے تو وہ اپنی طرف سے ناپسندیدگی کا ذرہ برابر بھی اظہار نہیں کرتی اور خاموشی سے اپنی خوشیوں کا گلا گھونٹنے کے لیے تیار ہو جاتی ہے۔ اسی بنا پر عصمت چغتائی نے اس کو ایک احمق اور ڈھیلی عورت قرار دیا تھا۔ غزل بنیادی طور پر احساس کمتری کی شکار اور غیر محفوظ عورت کے روپ میں ابھر کر سامنے آتی ہے بلکہ ایک ایسا لاچار اور قابل رحم کردار ہے جسے ہر کوئی اپنے فائدے

کے لئے استعمال کر کے سڑنے گلنے کے لیے چھوڑ دیتا ہے۔

قیصر کا کردار اس ناول میں مختصر وقفے کے لئے ہی آتا ہے لیکن قاری پر اپنا نقش چھوڑ جاتا ہے۔ وہ چاند کی ہم عمر ہے۔ اس کی پرورش بھی ''ایوان غزل'' میں ہوتی ہے۔ چاند اور غزل کی طرح وہ بھی ظلم وزیادتی اور نفرت وحقارت کی نظر سے دیکھی جاتی ہے۔ لیکن وہ چاند اور غزل کی طرح اس معاشرے کے جبر واستحصال کو خاموشی سے برداشت نہیں کرتی بلکہ اس کے خلاف بچپن سے ہی احتجاج کرتی ہے۔ وہ تلنگانہ تحریک میں بھی شامل ہوتی ہے اور وہاں اس کا مقصد صرف اس جاگیردارانہ نظام سے انتقام ہی لینا نہیں بلکہ اس نظام کا زوال اس کا سب سے اہم مقصد قرار پاتا ہے:

> ''رونا چھوڑو غزل، بلکہ اپنی یہ روش بھی بدلو، قیصر نے اسے گلے لگا کر کہا، چاند کی طرح مردوں سے کھیلنا چھوڑ دو، جسم کے علاوہ دماغ بھی تو ہے تمہارے پاس، وہ کیوں نہیں پیچتیں۔'' (۵۲)

آخر میں بغاوت کے الزام میں اس کو پھانسی کی سزا ہو جاتی ہے۔ اس لحاظ سے قیصر جواں مردی، دلیری، خوداعتمادی وخودانحصاری سے پر کردار ہے۔ وہ ایک باغی لڑکی کے روپ میں ہمارے سامنے آتی ہے۔ اس کے اندر حالات سے مقابلہ کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔

اس ناول میں مصنفہ نے 'کرانتی' کو بے حد جاندار اور توانا کردار کے روپ میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ بھی بچپن سے ہی ناموافق حالات کی شکار رہتی ہے۔ لیکن وہ ان حالات سے گھبراتی نہیں بلکہ ان سے مقابلہ کرتے ہوئے آگے بڑھتی ہے۔ کرانتی قیصر سے چار قدم آگے بڑھ کر معاشرے سے اپنے حقوق طلب کرتی ہے۔ ظلم وستم کے خلاف آواز بلند کرتی ہے۔ لنگڑی پھوپھی کا کردار بھی خاصا مظلوم ہے جن کی ساری عمر جاگیردارانہ ماحول ومعاشرے میں گذرتی ہے اور جو اپنی بے بسی، لاچاری اور ذہنی گھٹن کو مقدر سمجھ کر برداشت کرتی ہیں اور آخر کار ایک دن تنگ آ کر اس نظام کے خلاف بغاوت

کر بیٹھتی ہیں۔ وہ راشد سے یوں ہم کلام ہوتی ہیں:

''ارے میں تم لوگوں کی رگ رگ سے واقف ہوں، تم سب ایک ہی تھیلی کے چٹے بٹے ہو۔ کبھی مجھے نیچے پھینک دیتے ہو کبھی چاند کو آگ میں جھونکتے ہو۔ تمہاری شاعری کی ایسی تیسی۔ اس ایوان غزل پر مٹی ڈالوں جہاں عورت کو لوٹ کھسوٹ کر چھوڑ دیتے ہیں۔'' (۵۳)

اور آخر میں وہ ایک جرأت مندانہ قدم اٹھاتی ہیں اور شینخو نام کے ایک شخص سے پچاس سال کی عمر میں شادی کر لیتی ہیں اور اس چہار دیواری کے اندر کے جبر و استحصال سے نجات حاصل کر لیتی ہیں۔

''بارش سنگ'' میں بھی عورتوں کے درد و الم کی داستان رقم کی گئی ہے۔ اس ناول میں جاگیردارانہ نظام کے پس پشت غریب مزدوروں، کسانوں کے دکھ درد، گھٹن، مجبوری و لاچاری اور ان کے استحصال کے ساتھ ساتھ ان کی بہو بیٹیوں کی عصمت و عفت کی پامالی کی درد انگیز کہانی بیان کی گئی ہے۔ جاگیردارنہ و سرمایہ دارانہ نظام میں عورتوں کے ساتھ جو سلوک روا رکھا جاتا تھا اور یہ سرمایہ دار اپنے جاہ و حشمت کے بل بوتے پر عورتوں کو اپنی ہوس کا شکار بناتے تھے۔ یہ عورتیں اور لڑکیاں مالی خستہ حالی کے سبب جاگیرداروں اور ساہوکاروں کے کھیتوں پر کام کرتیں، بلکہ ان کے گھر کے ہر چھوٹے بڑے کام کرتیں اور ان کی ہوس کا نشانہ بھی بنتی تھیں۔ مصنفہ نے بڑے ہی دلدوز انداز میں ان واردات کی تصویر کشی کی ہے کیونکہ نام نہاد اعلیٰ طبقہ عورتوں کو محض جنسی تسکین کا ذریعہ سمجھتا تھا۔ دوسرے غریب ماں باپ غربت و افلاس کی وجہ سے ان ساری حقیقتوں کو جانتے ہوئے بھی احتجاج کرنے کی جرأت نہیں کر پاتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ جاگیردار وینکٹ ریڈی کا بندھوا مزدور مستان کی بیٹی وینکٹ ریڈی کے ہوس کا نشانہ بنتی ہے تو بجائے مستان کے اندر انتقام کی جوالا پھوٹنے کے وہ ڈر اور خوف کی شدت سے بے حال ہو جاتا ہے۔ عصمت کی پامالی کے

باوجود اس کے اندر بغاوت کا جذبہ نہیں ابھرتا بلکہ وہ خولجہ بی سے کہتا ہے کہ:

''چپ بیٹا، چپ بیٹھ۔ لوگاں سن لیں گے۔ مستان ڈر کے مارے کانپ رہا تھا۔
اس نے خولجہ بی کی آنکھیں پونچھیں۔ کپڑے ٹھیک کئے۔ اماں کو کچھ نکو بول۔
تیرے بھائی سن لیں گے۔ سمجھ گئی نا۔ جا اب تو خود گھر چلی جا۔ مجھے ریڈی کے
ہاں بہت کام ہے۔ خولجہ بی نے جلدی جلدی ریڈی کے گھر جانے والے باپ
کو دیکھا۔ اماں ٹھیک بولتی ہے یہ تو ریڈی کا کتا ہے۔'' (۵۴)

مصنفہ نے خولجہ بی کی داخلی کیفیات کو ہلکے لہجے میں اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے
جب وہ اپنے بھائیوں کو دیکھتی ہے تو بے اختیار اس کا دل پکار اٹھتا ہے:

''بھائی جلدی اٹھو، یہ درانتی لے کر وینکٹ کا سر کاٹ دے۔'' (۵۵)

لیکن اس کے بعد کے انجام کو سوچ کر وہ مجبور ولاچار ہو جاتی ہے۔ اس حادثے
کے بعد وہ ریڈی کے بچے کو اپنے پیٹ میں محسوس کرنے لگتی ہے۔ لیکن کسی طرح اس کی ماں
اس کی شادی کر دیتی ہے۔ شادی کے بعد چھ ماہ کے اندر ہی وہ ماں بن جاتی ہے۔ جس کی وجہ
سے سسرال میں ذلت و رسوائی کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ شوہر نشے میں دھت ماں کے
بہلاوے میں آ کر بیوی کو مارتا پیٹتا ہے۔ کھانے کے لئے اسے پڑوسیوں سے بھیک مانگنی
پڑتی ہے۔ اس سے بدتر زندگی اور کیا ہو سکتی ہے۔ جس کے عوض میں وہ موت کو ترجیح دیتی ہے۔
بلکہ اپنے دو بچوں سمیت کنویں میں چھلانگ لگا کر خودکشی کر لیتی ہے۔ جیلانی بانو کے اس
کردار کے ذہنی رویے سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ صرف حساس ہی نہیں بلکہ خوددار بھی ہے۔
اس کے اندر کا باغی اور بے باک کردار ان ظلم وجبر سے تھک کر عملی اقدام کرنے پر مجبور ہو جاتا
ہے۔ یہ صحیح ہے کہ تانیثی افکار سے متاثر عورت موت کو ترجیح نہیں دیتی بلکہ تن تنہا زندگی کا سفر
طے کرنے اور اپنے تشخص کی شناخت کی متمنی اور خود کفیل بننے کی خواہاں ہوتی ہے۔ لیکن اس
وقت جب وہ تعلیم یافتہ ہو۔ اس کے پاس دیگر وسائل ہوں، جہاں حالات اس قدر نازک

ہوں جہاں انسان جانور سے بھی بدتر سلوک کا مستحق ہو، وہاں اپنے حقوق کے تئیں بیدار ہونا اور ان مظالم کے خلاف آواز بلند کرنا ممکن ہی نہیں تھا۔ اس لئے وہ خاموشی کو ترجیح دیتی ہے۔ اس طرح یہ کردار جاگیردارانہ سماجی ڈھانچے میں عورتوں کی سماجی حیثیت ان کے حالات و مسائل، جذبات واحساسات اور ذہنی وروحانی گھٹن کی حقیقی تصویر پیش کرتا ہے۔ اس ناول کے دوسرے کردار مثلاً نورا جو سلیم کی بھابھی ہے وہ بھی ان جاگیرداروں کی ہوس کا نشانہ بنتی ہے۔ لیکن مقام حیرت ہے کہ ریڈی کی ماں جو خود ایک عورت ہے بیٹے کی آواز پر نورا کو بدکاری کے لئے دس روپے کا معاوضہ ادا کرتی ہے:

''ماں ذرا اس چھوکری کو کمرے میں جھاڑو لگانے بھیج دو نا، اسے...... پوشما نے گھبرا کے ملیشم کو دیکھا۔ اب اسے گھر جانے دے۔ اس کا بچہ چھوٹا ہے۔''

پوشما نے رک رک کر کہا:

''ماں میں کیا بول رہا ہوں؟ ملیشم نے گھور کے ماں کو دیکھا۔ شراب کی بو سارے دالان میں پھیل گئی۔ پوشما جانتی تھی کمرے میں جھاڑو دینے کا مطلب کیا ہوتا ہے۔ اس لئے اس نے کمر میں اڑسی ہوئی تھیلی میں سے دس روپے کا ایک نوٹ نکال کر نورا کو دیا۔ جا کمرے میں جھاڑو دیدے۔ یہ پیسہ رکھ لینا۔ نکو میرے کو...... نورا نے ہاتھ کھینچ لیا۔ بھلا صرف ایک کمرے میں جھاڑو لگانے کا معاوضہ دس روپے اسے تو اس گھر میں مفت کام کرنا ہے۔ اس کا شوہر جو رہن ہے یہاں...... جب ریڈی باہر آجائیں گے تو شام میں جھاڑو لگادوں گی...... نورا نے نوٹ واپس دے کر کہا۔

چپ...... چپ...... پوشما نے کانپتے ہوئے نورا کو کمرے میں ڈھکیلا۔ ''شور مچایا تو ریڈی تم سب کو جان سے مار ڈالے گا''...... اور پوشما نے اسے اندر ڈھکیل کر باہر سے زنجیر لگائی تو وہ تھر تھر کانپ رہی تھی...... پھر وہ دھرام سے تخت پر گری اور

دونوں ہاتھوں میں منھ چھپا کر رونے لگی۔"(۵۶)

مندرجہ بالا اقتباس اس بات کی وضاحت کرتا ہے کہ جا گیردارانہ سماج میں عورت خواہ نچلے طبقے کی ہو یا اعلیٰ طبقے کی، امیر ہو یا غریب عورت کی حیثیت بہت ہی پست تھی۔ اس جا گیردار گھرانے کی عورتیں بھی بے زبان مخلوق کی طرح اپنی زندگی بسر کر رہی تھیں۔ صرف مرد ہی حاکم، ظالم و جابر اور بر سر اقتدار تھا۔ مردوں کا ہر حکم ماننا ان کا فرض تھا۔ ریڈی کی ماں کا نورا کو اپنے بیٹے کے حوالے کر دینا یعنی شیر کے آگے ایک بکری کو بے سہارا چھوڑ دینا اس بات کا کھلم کھلا ثبوت ہے کہ جا گیردارانہ گھرانے میں عورت کی حیثیت نا قابل بیان تھی۔ یا پھر وینکٹ ریڈی کی بیوی رتنا پر اس کے چھوٹے بھائی ملیشم ریڈی کی گھناونی نظر اور پھر اس سے اپنی جنسی ہوس کو پورا کرنا قابل مذمت ہے۔ اتنا ہی نہیں وہ رتنا کو اپنی ترقی کے لئے بھی آلہ کار کے طور پر استعمال کرتا ہے اور اسے اپنے مفاد اور اغراض و مقاصد کے حصول کی خاطر کوٹھے کی طوائف سے بدتر زندگی جینے پر مجبور کرتا ہے:

"میں نے تو اپنے بچوں کو بھی بھلا دیا ہے۔ وہ دہلی کے ایک اسکول میں پڑھتے ہیں۔ اسکول کے فارم پر لکھا ہوا ہے کہ ان کے ماں باپ مر چکے ہیں۔ میں اپنے سارے بندھن توڑ چکی ہوں۔ میرا دنیا میں کوئی نہیں ہے۔ لکڑی کی کٹھ پتلی کی ڈوری کھینچو تو وہ ناچنے لگتی ہے۔ چھوڑ دو تو اوندھے منہ گر پڑتی ہے۔"(۵۷)

مندرجہ بالا دونوں اقتباس سے یہی تاثر قائم ہوتا ہے کہ رتنا بے بس ہے، مجبور ہے، لاچار ہے۔ لیکن دوسری طرف اس کے ان جملوں سے ایسا لگتا ہے اس نے ظلم و جبر اور استحصال کو اپنا مقدر سمجھ کر حالات سے سمجھوتہ کر لیا ہے۔ اپنے اوپر ظلم و جبر کے خلاف نہ احتجاج کرتی ہے اور نہ ہی اپنے حقوق کے لئے بیدار نظر آتی ہے۔ مجموعی طور پر اگر ہم اس ناول کا تانیثی نقطۂ نظر سے جائزہ لیں تو مسائل کی سطح پر یہ ایک کامیاب ناول ہے لیکن ایک بھی نسوانی کردار تانیثی افکار سے متاثر نظر نہیں آتے۔ سبھی کے سبھی جبر و استحصال کو مقدر تسلیم کر کے جینے پر مجبور ہیں۔

بانو قدسیہ

''راجہ گدھ'' بانو قدسیہ کا ایک فکر انگیز اور قابل قدر ناول ہے، جس میں عورت کے ذہنی اور باطنی کرب کو بے نقاب کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

ناول کا اہم کردار سیمی شاہ جو ماڈرن، تعلیم یافتہ اور ذہین لڑکی ہے ساتھ ہی نہایت حساس اور جذباتی بھی۔ گھر میں والدین کی بے توجہی اور لاپرواہی نے اس کے اندر تنہائی، محرومی اور عدم تحفظ کی کیفیت پیدا کر دی ہے۔ وہ انہی وجوہات کی بنا پر کسی نہ کسی سے جذباتی لگاؤ کی متلاشی رہتی ہے جو اسے دلی تسکین پہنچا سکے۔ ذہنی سکون کی خاطر وہ ہاسٹل میں پناہ ڈھونڈتی ہے جہاں نہ کسی رشتے کا دباؤ ہوگا اور نہ ہی جذباتی و ذہنی تھکن محسوس کرنی پڑے گی۔ لیکن جذباتی محبت کی تشنگی اسے ہر جگہ پریشان کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے ہم جماعت آفتاب کی محبت میں گرفتار ہو جاتی ہے۔ رشتے میں پائیداری نہیں ہونے کے سبب جلد ہی دونوں الگ ہو جاتے ہیں۔ سیمی شاہ آفتاب کی بے وفائی کے بعد شدید قسم کے جذباتی بحران میں مبتلا ہو جاتی ہے اور ایک ایسے ہمدرد مشفق کی فراق میں رہتی ہے جو اس کے زخمی جذبات پر مرہم رکھ سکے۔ اس درمیان ان تمام جذباتی تناؤ سے نجات پانے کے لیے آفتاب کے دوست قیوم کی رفاقت کو اس لیے قبول کر لیتی ہے کہ آفتاب کے ساتھ گزارے ہوئے ایک ایک لمحے کو تازہ کر سکے۔ کیونکہ آفتاب کی بے وفائی کے بعد سیمی شاہ کے لیے اپنے وجود کی معنویت باقی نہیں رہتی۔ نہ اب اسے اپنے جسم کی پرواہ ہوتی ہے اور نہ ہی جان کی۔ وہ خود کو اس قدر فراموش کر دیتی ہے کہ قیوم کے جنسی مطالبے کے سامنے خاموشی سے خود کو اس کے سپرد کر دیتی ہے:

> ''آفتاب نے یہ غزال شہر شکار کیا تھا۔ مجھے اس مردہ لاش کو کھانے کا حکم تھا۔ وہ مریل نڈھال کافور کے درخت کے تلے نیم مردہ پڑی تھی۔ جب آفتاب کو اس

کے جسم کی ضرورت نہ تھی تو اس کا جسم کوڑے کا ڈھیر تھا۔ اب اسے فکر نہ تھی کہ اس کوڑے کے ڈھیر پر کون اپنی غلاظت پھینکتا ہے، جب میں نے اس کا کفن بند کیا تو وہ آنکھیں بند کیے چپ لیٹی تھی۔ وہ میرے ساتھ تھی نہ میرے مخالف۔ یہ بھی عجیب رابطہ تھا۔ مردار کو گدھ ہڈیوں تک شفاف کر چکا تھا۔ لیکن وہ اپنی بے عزتی کا نظارہ کرنے کے لیے موجود ہی نہ تھی۔ وہ تو اس وقت کہیں اور تھی کسی اور کے ساتھ تھی۔'' (۵۸)

آخر میں یسی شاہ اپنی ذات اور وجود سے انتقام لینا شروع کر دیتی ہے اور ان تمام جذباتی اور ذہنی الجھنوں کے مسائل کا حل نہ پانے پر موت کو لبیک کہتی ہے۔ بقول قیوم:

''یسی زندگی میں کتنی کربناک تھی، وہ کیسے تلملاتی رہتی تھی، اور موت سے ہم کنار ہوتے ہی اس کا چہرہ کتنا شانت کیسا آزاد ہو گیا تھا۔'' (۵۹)

ناول کا سب سے اہم کردار 'امتل' ہے جو اپنے تشخص کی شناخت کے لیے بے قرار ہے۔ بلکہ بدنصیب طوائفیت کی زندگی گذارنے کے باوجود اس کے دل میں ہمیشہ ایک بہتر زندگی جینے کی خواہش زندہ رہتی ہے۔ وہ اپنی وراثتی مجبوریوں کے باوجود اس ماحول سے رہائی چاہتی ہے۔ وہ ایک شکستہ، گھائل اور مجروح شخصیت ہے جسے ہم عورت کے استحصال سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسے اپنی مظلومی و محرومی کا پورا پورا احساس ہے لیکن اس مظلومیت اور دردناک اذیت کے باوجود وہ اپنے وجود اور اپنے تشخص کو قائم و دائم رکھنے اور اس کی حفاظت پر مصر ہے۔ اب تک وہ جس ماحول کی زینت بنی ہوئی تھی اس سے نجات چاہتی ہے۔ وہ شادی شدہ تو ضرور ہے لیکن اپنے حالات سے ناآسودگی اور بے اطمینانی محسوس کرتی ہے۔

امتل کی پوری زندگی کی جدوجہد اس حقیقت کی جانب اشارہ کرتی ہے کہ اس نے بہتر زندگی گذارنے کا خواب دیکھا۔ اس کے لیے کوششیں بھی کیں لیکن ناکامی و نامرادی ہاتھ آئی۔ کیوں کہ اس کا شوہر اس کی زندگی کا محافظ تھا۔ وہ امتل کی زندگی کے ایک ایک پل

کو اپنی خواہش کے مطابق استعمال کرنا چاہتا تھا لیکن امتل نے اپنی آزادی، دلی خواہش اور اپنی سوچ وفکر کا سودا نہیں کیا اور اس کے عوض میں زندگی کی پُر خار راہوں پر تن تنہا چلنے کو ترجیح دیا۔ قیوم امتل کے بارے میں کہتا ہے:

''امتل کو اپنا سمجھنے کی طرف یہ وجہ تھی کہ شہر میں وہ اور میں بالکل تنہا تھے۔ میں ذہنی اور جسمانی طور پر بیمار تھا۔ وہ میری ماں کی عمر کی تھی۔ پھر میرا اور اس کا مسلک گدھ جاتی کا تھا۔ ہم دونوں مردار آرزوؤں پر پلے تھے۔'' (۶۰)

لیکن حالات کے اس برتاؤ کے باوجود امتل کے اندر کی عورت زندہ رہتی ہے۔ وہ اب بھی اپنے دل میں شفقت ومحبت کا جذبہ رکھتی ہے۔ اس مرد تسلط سماج میں ذلت بھری زندگی گزارنے کے باوجود ایک بہتر مستقبل کی خواہاں ہے اور سماج میں عزت، بہتر حیثیت کی خواہش مند ہے۔

صغرا مہدی

صغرا مہدی نے بھی ادب خصوصاً فکشن کی دنیا میں تانیثی ادیب کی حیثیت سے اپنی شناخت قائم کی ہے۔ ان کے اب تک پانچ ناول شائع ہو چکے ہیں جن میں تانیثی افکار کی گونج سنائی دیتی ہے۔ ان ناولوں میں اگرچہ شہر وقصبات، امریکہ، کینڈا اور انگلینڈ کی جھلکیاں موجود ہیں لیکن ان سب میں صغرا مہدی نے خارجی حقیقت کے بجائے داخلی حقیقت نگاری، جذبات نگاری اور تحلیل نفسی کو مرکز ومحور بنایا ہے اور ان کے ذہنی وجذباتی رویوں کے علاوہ مرد وعورت کے مابین رشتوں کی شکست وریخت، میاں بیوی کے درمیان رشتوں کی معنویت، سماج میں عورت کی حیثیت کا المیہ اور عورت کی بدلتی ہوئی تصویر جیسے موضوعات ومسائل بھی شامل ہیں جس کے اظہار کے لئے انہوں نے مختلف تکنیک کو اختیار کیا ہے۔ بقول عظیم الشان صدیقی:

''صغرا مہدی کے ناولوں میں اگرچہ بے وفا اور باوفا روایتی اور جدید مرد کردار ابھرتے ہیں جن میں علی جیسا مہذب اور شائستہ کردار بھی شامل ہے جو عشق میں ناکام ہونے کے بعد بھی خلوص و ہمدردی کا پیکر بنا ہوا نظر آتا ہے۔ لیکن مرد کردار ان کا موضوع نہیں ہے۔ مرد کرداروں کے مقابلے میں ان کے نسوانی کردار زیادہ جاندار اور پر کشش ہیں جن کی پیچیدہ نفسیات کی عکاسی اور گتھیوں کو سلجھانے میں انھیں خاصی محنت کرنی پڑی ہے۔ صغرا مہدی کے نسوانی کرداروں میں روایتی عورت خال خال ہی نظر آتی ہے۔ ان میں بیشتر تعلیم یافتہ روشن خیال اور ذہین ہیں جن کے لئے جنس شجر ممنوعہ کی حیثیت نہیں رکھتی ہے لیکن ان میں شالنی جیسی مغرور، خود پسند اور جنس کا سمبل یا عرشی جیسی آزاد مزاج، شادی کے انسٹی ٹیوشن پر یقین نہ رکھنے والی اور پسند آنے پر ہر عمر کے مرد سے عشق کرنے والی لڑکیاں بھی کم ہیں۔ یہاں صباحت جیسی ایسی شریف بی بی بھی کم نظر آتی ہیں جو شوہر کی وفاداری اور عشق گم گشتہ کے ساتھ خلوص میں کوئی تضاد محسوس نہیں کرتی ہے۔ اور زیبا جیسی عورت کا چہرہ بھی ایک آدھ بار ہی نظر آتا ہے جو زندگی بسر کرنے کے لئے محبت کے محور بھی بدل سکتی ہے اور پھر خود سے الجھتی رہتی ہے یا پھر وہ زہرا ہے جو جڑوں کی تلاش میں کھنڈروں کی خاک چھانتی پھرتی ہے اور ازدواجی رشتوں میں شیرینی کے ساتھ ترشی کی بھی قائل ہے۔''(۶۱)

زیر بحث ناول ''راگ بھوپالی'' بھی اسی زمرے میں شامل ہے۔ جہاں عورت کے ذہنی و جذباتی سفر کی روداد کو نہایت فنکارانہ انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ ناول کا اہم کردار رابعہ اور عادل ہیں۔ ابتدا میں دونوں ایک دوست ہوتے ہیں پھر یہ رشتہ ازدواجی زندگی میں تبدیل ہو جاتا ہے لیکن مزاج کی ہم آہنگی نہ ہونے کی وجہ سے جلد ہی رشتہ منقطع ہو جاتا ہے۔ لیکن اس بکھرنے اور ٹوٹنے کی کسک تمام عمر باقی رہتی ہے جس کو مصنفہ نے فلیش بیک

اور شعور کی رو کی تکنیک کے سہارے بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ رابعہ کا کردار اس لیے اہمیت کا حامل ہے کہ وہ عادل کی محبت، شادی، انتظار اور شوہر کی بے وفائی کے بعد ٹوٹتی، چیختی اور افسردگی کا شکار نہیں ہوئی بلکہ اس میں خودداری و خود کفالتی کا وہ جذبہ پنہاں ہے جو عورت کو مرد کا ماتحت بنانے سے روکتا ہے۔ اور اسے مرد کی احتیاج اور اس کے حاکمانہ کنٹرول سے بے نیاز کر دیتا ہے اور عورت کو اپنی شخصیت کی تعمیر و تشکیل میں مدد پہنچاتا ہے۔

تانیثیت کے مباحث اور اردو ناول کے تجزیے کے بعد یہی نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ زیر بحث ناولوں کے کردار تانیثی فکر اور تحریک سے بہت متاثر ہیں۔ وہ اپنے اوپر روا ان تمام ظلم و زیادتیوں کا پردہ فاش کرتے ہیں۔ صدیوں پر مبنی مظلومیت و محکومیت کے خلاف قدم اٹھاتی ہیں۔ پدری سری معاشرے کی ذہنیت، ان کے رویوں، ان کے نظریات اور Values کے خلاف آوازیں بلند کرتے ہیں جو ازل سے عورت کو محکوم، کمزور، کم عقل ثابت کرتا آیا ہے۔ اب عورتیں سماج، مذہب اور مردوں کے ظلم و ستم کے آگے گھٹنے نہیں ٹیکتیں بلکہ وہ اپنے اس استحصال کے خلاف تلخ سماجی شعور رکھتی ہیں۔ اپنے انسانی حقوق سے باخبر ہیں۔

مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان خواتین ناول نگاروں نے اپنے نسوانی کرداروں کو نہ صرف خانہ داری کے معاملے میں آزادی، مساوی حقوق، خود مختاری کے لیے بیدار کیا بلکہ سماجی، سیاسی اور اقتصادی معاملات میں بھی برابری کے لیے اکسایا۔ یہ کردار پدرانہ معاشرے اور اس کے اقدار کے مطابق تراشے ہوئے کردار نہیں ہیں بلکہ ان میں بیشتر اپنی دنیا آپ بنانے کی جدوجہد میں سرگرم ہیں۔ وہ اپنے عمل و فعل کے ذمہ دار ہیں اور اپنی ذات کا اپنے طور پر اثبات کرتے ہیں۔

حواشی

ا ضدی، عصمت چغتائی، ص ۴۷

۲ اردو ناول کی فروغ میں خواتین کا حصہ، عظیم الشان صدیقی، ص ۳۸۱

۳ ایضاً، ص ۳۸

۴ ٹیڑھی لکیر، عصمت چغتائی، ص ۲۳۲

۵ ایضاً، ص ۲۲۰

۶ ایضاً، ص ۳۱۴

۷ ایضاً، ص ۲۴۶

۸ ایضاً، ص ۳۹۷

۹ ہندو پاک میں اردو ناول، انور پاشا، ص ۱۲۸

۱۰ معصومہ، عصمت چغتائی، ص ۳۲

۱۱ دل کی دنیا، عصمت چغتائی، ص ۹۸

۱۲ ایضاً، ص ۸۵

۱۳ ایضاً، ص ۴۹

۱۴ تانیثی ادب کی شناخت اور تعین قدر، ابوالکلام قاسمی، ص ۶۷

۱۵ یادوں کی دھنک جلے، قرۃ العین حیدر، ص ۱۳۶

۱۶ ایضاً، ص ۱۳۶

۱۷ برف باری سے پہلے، ص ۱۷۵

۱۸ ایضاً، ص ۱۷۶

۱۹ قرۃ العین حیدر، (پندرہ روزہ ''آواز'') شمیم حنفی، ص ۶

۲۰ تانیثی ادب کی شناخت اور تعین قدر، ابوالکلام قاسمی، ص ۶۸

۲۱ آگ کا دریا، قرۃ العین حیدر، ص ۱۲۸

۲۲ ایضاً، ص ۱۴۹

۲۳ ایضاً، ص ۱۷۱

۲۴ ایضاً، ص۴۰۲

۲۵ ایضاً، ص۴۵۲

۲۶ تانیثی ادب کی شناخت اور تعین قدر، ابوالکلام قاسمی، ص ۶۸

۲۷ آخر شب کے ہم سفر، قرۃ العین حیدر، ص ۵۱-۵۰

۲۸ تانیثی ادب کی شناخت اور تعین قدر، ابوالکلام قاسمی، ص ۷۰

۲۹ میرے بھی صنم خانے، قرۃ العین حیدر، ص ۴۰

۳۰ ایضاً، ص۴۰۲

۳۱ ہندو پاک میں اردو ناول، انور پاشا، ص ۹۷

۳۲ خدیجہ مستور بحیثیت ناول نگار، ممتاز حسین، عبدالحق حسرت، ص ۱۴۱

۳۳ آنگن، خدیجہ مستور، ص ۱۲۵

۳۴ زمین، خدیجہ مستور، ص ۲۳۶

۳۵ ایضاً، ص ۲۳۸

۳۶ تلاش بہاراں، جمیلہ ہاشمی، ص ۱۲۷

۳۷ ایضاً، ص ۱۰۲

۳۸ ایضاً

۳۹ ایضاً، ص ۲۶۵

۴۰ آبلہ پا، رضیہ فصیح احمد، ص ۳۵۵

۴۱ ایضاً، ص ۴۵۰

۴۲ ایضاً، ص ۳۷۲

۴۳ ایضاً، ص ۲۶۴

۴۴ انتظار موسم گل، رضیہ فصیح احمد، ۳۵۵

۴۵ ایضاً، ص ۱۷۱

۴۶ ایضاً،ص ۲۰۷

۴۷ ایوان غزل، جیلانی بانو،ص ۳۶

۴۸ ہندو پاک میں اردو ناول، انور پاشا،ص ۱۰۰

۴۹ ایوان غزل، جیلانی بانو،ص ۲۹۱

۵۰ ایضاً،ص ۲۵۰

۵۱ ایضاً،ص ۳۱۵

۵۲ ایضاً،ص ۳۴۸

۵۳ ایضاً،ص ۴۴۰

۵۴ بارش سنگ، جیلانی بانو،ص ۲۷

۵۵ ایضاً

۵۶ ایضاً،ص ۱۷۲

۵۷ ایضاً،ص ۲۴۵

۵۸ راجہ گدھ، بانو قدسیہ،ص ۲۳۹

۵۹ ایضاً،ص ۴۹۷

۶۰ ایضاً،ص ۴۱۴

۶۱ اردو ناول کے فروغ میں خواتین کا حصہ، عظیم الشان صدیقی،ص ۴۸

•••

کتابیات

ناول (بنیادی ماخذ)

ضدی	عصمت چغتائی	ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ	۱۹۹۴
ٹیڑھی لکیر	"	" "	۱۹۴۶
معصومہ	"	" "	۱۹۶۱
دل کی دنیا	"	" "	۱۹۷۲
آگ کا دریا	قرۃ العین حیدر	اردو کتاب گھر، دہلی	۱۹۸۴
آخری شب کے ہم سفر	"	ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ	۱۹۸۴
میرے بھی صنم خانے	"	مکتبہ لاہور	۱۹۶۰
ایوان غزل	جیلانی بانو ناولستان	جامعہ نگر، نئی دہلی	۱۹۷۴
بارش سنگ	" اردو مرکز	حیدرآباد	۱۹۸۵
راگ بھوپالی	صغرا مہدی	مکتبہ جامعہ لمیٹیڈ، نئی دہلی	۱۹۸۵
تلاش بہاراں	جمیلہ ہاشمی	راجدھانی پبلشرز، چنڈی گڑھ	۱۹۶۱
آبلہ پا	رضیہ فصیح احمد	مکتبہ علم وفن، مٹیا محل، دہلی	۱۹۶۴
انتظار موسم گل	"	" "	۱۹۶۱
آنگن	خدیجہ مستور	ہمالیہ بک ہاؤس، دہلی	۱۹۶۲
زمین	"	"	۱۹۸۰
راجہ گدھ	ا. بانو قدسیہ	شان ہند	۱۹۸۱

(ثانوی مآخذ)

افتخار شیروانی (مترجم) عورتوں کی محکومیت فیروز سنز (پرائیویٹ) لمیٹڈ، کراچی ۱۹۹۳

اسلوب احمد انصاری اردو کے پندرہ ناول یونیورسل بک ہاؤس، علی گڑھ ۲۰۰۳

اسلم آزاد (پروفیسر) آزادی کے بعد اردو ناول ڈی لکس پریس، نئی دہلی ۱۹۹۳

ارتضیٰ کریم (ڈاکٹر) مرتبہ: قرۃ العین حیدر: ایک مطالعہ ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی

انور پاشا (ڈاکٹر) ہندو پاک میں اردو ناول پیش رو پبلی کیشنز، نئی دہلی ۱۹۹۲

اردو اکادمی دہلی (پیشکش) اردو ادب کو خواتین کی دین ثمر آفسیٹ پریس، نئی دہلی ۱۹۹۴

ترنم ریاض (مرتبہ) بیسویں صدی میں خواتین کا اردو ادب ساہتیہ اکادمی، دہلی ۲۰۰۴

زاہدہ حنا عورت: زندگی کا زندہ تخلیق کار پبلیشرز، دہلی ۲۰۰۶

خالد علوی (ڈاکٹر) انگارے کا تاریخی پس منظر اور ترقی پسند تحریک مصنف ۱۹۹۵

صغرا مہدی (مترجم) ہندوستان میں عورت کی حیثیت ترقی اردو بیورو، نئی دہلی ۱۹۸۰

صغرا مہدی اردو ناولوں میں عورت کی سماجی حیثیت سجاد پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی ۲۰۰۲

صادقہ ذکی ادب، خواتین اور سماج لبرٹی آرٹ پریس، دہلی ۱۹۹۴

صغیر افراہیم (ڈاکٹر) اردو افسانہ ترقی پسند تحریک سے قبل ایجوکیشنل بک ہاؤس ۱۹۹۱

صالحہ عابد حسین فن اور فنکار مصنف ۱۹۹۰

عتیق اللہ (پروفیسر) مرتبہ بیسویں صدی میں خواتین اردو ادب موڈرن پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی ۲۰۰۲

علی احمد فاطمی (پروفیسر) نئی تنقید، نئے اقدار سرسوتی آفسیٹ پریس الہ آباد ۱۹۹۹

فاطمہ حسن (ادارت) فیمنزم اور ہم وعدہ کتاب گھر، کراچی ۲۰۰۵

فہمیدہ کبیر اردو ناول میں عورت کا تصور (نذیر احمد سے پریم چند تک) مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی ۱۹۹۲

قمر رئیس (پروفیسر) تنقیدی تناظر ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ ۱۹۷۷

کشور ناہید عورت خواب اور خاک کے درمیان سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور ۱۹۹۵

" " عورت اور مرد کا رشتہ ادب پبلی کیشنز ۱۹۹۴

عبدالحق حسرت (ڈاکٹر) خدیجہ مستور بحیثیت ناول نگار اعجاز پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی ۱۹۸۸
نیلم فرزانہ (ڈاکٹر) اردو ادب کی اہم خواتین ناول نگار ایجوکیشنل بک ہاؤس ۱۹۹۲

انگریزی کتب

1. Abha Avasthi A. K. Srivastava: Modernity Feminism and Women
Empowerment, Rawat Publication, Jaipur, 2001
2. Alison M. Jaggar: Feminist politics and Human Nature Rowman &
Allanheld, USA - 1983
3. Avijit Pathak: Indian Modernity, Gyan Publishing House, 1999
4. Barbara Ryan: Feminism and the Women's Movement, New York, 1992
5. Beate Litting: Feminist Perspective on Enviroment and Society, Pearson Education, England, 2001
6. Chris-Weedon: Feminist Practice and Post Structuralist Theory, Black Well,Oxford, UK- 1987
7. Engela Miles and Geraledine Finn: Feminism from Pressure to Politics, Rawat Publication, Jaipur, 2002
8. Frank N. Magill: International Encyclopaedia of Sociology, vol. 1-2,
F. D. Publisher, London & Chicago - 1995
9. Geraldine Forbes: The New Cambridge History of India(2)
Women in Modern India, Cambridge University Press - 1996
10. Kamla Bhasin:Understanding Gender, Kali for Women - 2002

11. " " " " : What is Patriarchy, Kali for Women - 2002
12. Kamla Bhasin & Nighat Saiyed Khan: Some Questions on Feminism and its
Relevance in South Asia, Kali for Women - 1986
13. Katharine M. Rogers:Feminism in Eighteenth Century England, the Harrester Press - 1982
14. Martin King Whyte: The Status of Women in Pre-industrial Society, Princetion University Press, New Jersy - 1978
15. Neera Dessai :women in Modern India, Vela Publication, Bombay, first edition, 1975
16. Pemela, Clair: Feminist Perspective in Sociology
17. Prem Lata. Pujari, Vijay Kumari Kaushik, Kanishka: Women Power in India, vol. 2, Publishers Distributors, 1994
18. Radha Kumar:History of Doing, Kali for Women, Delhi, 1st edition, 1993
19. Robertson: Faces of Feminism - A Study of Feminism as a Social Movement, Oxford, Motin, 1981
20. Sushila Nayar & Kamla Mankeker: Women Pioneers in India's Renaissance, N.B.T. India - 2002
21. William Benton: The New Encyclopaedia Britannica, Founded 1768 15th, edition, 1943-1973

رسائل وجرائد

افضال حسین (قاضی) متن کی تانیثی قرأت سہ ماہی "شعر وحکمت" حیدرآباد
ابوالکلام قاسمی تانیثی ادب کی شناخت اور تعین قدر سہ ماہی "شعر وحکمت"، حیدرآباد
ترنم ریاض ہم عصر شاعرات کے کلام میں تانیثی رویے، سالانہ ادبی رسائل "ترسیل" کشمیر یونیورسٹی، ۲۰۰۳

حقانی القاسمی (ادا جعفری کی خودنوشت کے حوالے سے)، ماہنامہ کتاب نما، نئی دہلی، جولائی ۲۰۰۴

دیویندر اسر — تانیثیت تشخص کی تشویش اور لبریشن کا جشن، ماہنامہ آج کل، نئی دہلی، جولائی ۲۰۰۰

ریاض صدیقی — خواتین اہل نظر اور فیمنسٹ شعور، پاکستانی ادب (حصہ نثر)، اسلام آباد، ۱۹۹۵

ریاض صدیقی — فیمنسٹ تحریک۔ ایسی بلندی ایسی پستی، ماہنامہ ''شاعر''، بمبئی، اکتوبر ۲۰۰۰

ریاض صدیقی — فیمنسٹ ادب کا مسئلہ، ماہنامہ ''شاعر''، بمبئی

رعنا اقبال (پروفیسر) — اقبال اور نسائی حقوق کا تصور، ماہنامہ ''کتاب نما''، نومبر ۲۰۰۳

ساجدہ زیدی (پروفیسر) — تانیثی تنقید۔ ایک تعارف

شمس الرحمن فاروقی — تانیثیت (سیریز)، ماہنامہ ''شب خون''، الہ آباد، جنوری ۱۹۹۴

شمیم نکہت (پروفیسر) — آزادی نسواں کی جدوجہد، ماہنامہ ''آج کل''، خواتین نمبر، اگست و ستمبر ۱۹۷۵

عتیق اللہ (پروفیسر) — تانیثی جمالیات کا تعین، ماہنامہ ''شاعر''، بمبئی، جولائی ۲۰۰۴

عتیق اللہ (پروفیسر) — تانیثیت ایک سیاقی مطالعہ، ترجیحات، دہلی، ۲۰۰۲

عتیق اللہ (پروفیسر) — تانیثیت ایک تنقیدی تھیوری، نیا سفر، نیا سفر پبلیکیشنز، ۱۹۹۴ء

محمد عقیل (سید) — تانیثیت ایک تنقیدی تھیوری، نیا ورق، بمبئی، اکتوبر۔ دسمبر ۲۰۰۱ء

معاصر اردو — نسائی ادب کا خصوصی شمارہ، ماہنامہ ''شاعر'' بمبئی، مارچ ۲۰۰۶

نامی انصاری — تانیثی ادب کے اطراف، ماہنامہ ''آج کل''، نئی دہلی، اگست 2005

نرگس سلطانہ — اردو میں نسائی ادب ماہنامہ ''آج کل''، جون ۲۰۰۵

نجمہ آوری — اسلام میں عورتوں کا درجہ، ماہنامہ ''آج کل'' (خواتین نمبر)، اگست۔ ستمبر، ۱۹۷۵

یوم خواتین — خصوصی شمارہ، ماہنامہ 'شاعر' بمبئی، جون ۲۰۰۵